N° 2 1930 Février

NOUVELLE
REVUE THÉOLOGIQUE

La vision de Dieu au sommet de la contemplation d'après saint Augustin (1)

L'influence très grande de la philosophie néoplatonicienne sur la pensée de saint Augustin n'est contestée par personne. Lui-même la reconnaît ouvertement dans les *Confessions* (lib. VII, cap. IX, XX, XXI), où il en marque à la fois les effets heureux et les insuffisances. En réalité, devant les théories alexandrines, l'attitude du grand docteur africain ne fut jamais celle d'une adhésion totale : dans ses écrits de jeunesse, l'admiration enthousiaste s'exprime volontiers; plus tard, les réserves s'accusent davantage, inspirées par le souci, non seulement d'éviter certaines erreurs partielles, telle l'opinion origéniste de la préexistence des âmes, mais encore et surtout de souligner la différence radicale entre l'idéal surnaturel de l'Évangile et l'idéal rationaliste, si élevé

(1) Après des moissonneurs comme les PP. Portalié, Ch. Boyer, F. Cayré, ou comme M. M. J. Hessen et tout récemment E. Gilson, ou encore (et peut-être surtout, étant donné le sujet de cet article) comme le Révérendissime Abbé Dom Butler (dans son *Western Mysticism*, 2e éd. London 1927), il doit rester peu d'épis à glaner. L'excuse de ces pages, qui dormaient dans les tiroirs de l'auteur, c'est l'obligation même où il s'est vu jadis de les élaborer, pour répondre à des préoccupations théoriques, toujours actuelles, et qui ne sont exactement celles d'aucun des érudits chercheurs qu'il vient de citer. Ce petit travail s'encadrait entre une étude similaire sur Plotin et une autre sur le Pseudo-Denys, le tout comme introduction à l'exploration de textes mystiques médiévaux ou plus récents. — *N. B.* Les *citations* de saint Augustin seront faites d'après Migne, excepté en ce

soit-il, de la sagesse platonicienne (1). De Plotin à saint Augustin, les doctrines métaphysiques et la théorie de la connaissance subissent une transposition assez profonde pour en renouveler la signification. Non pas que le grand docteur prétende introduire dans la philosophie néoplatonicienne un principe systématique nouveau; manifestement, dans cette philosophie, la perfection achevée de la construction rationnelle l'intéresse beaucoup moins que l'aptitude de telles ou telles parties à exprimer les enseignements du spiritualisme chrétien. C'est en théologien qu'il utilise, en les triant, les thèses platoniciennes; l'unité synthétique de sa philosophie trouve son principe nécessaire dans la doctrine révélée, non dans les propriétés de la raison naturelle. Lorsqu'il parle des idées et de leurs participations, de la lumière et de l'unité, de la vue intellectuelle de la vérité ou de la vision de Dieu, Augustin entend, sous les mêmes mots, bien autre chose que Plotin et ne peut être interprété

qui concerne le *De Gen. ad lit.* et l'*Epist. De videndo Deo*, dont les textes ont été transcrits du *Corpus* de Vienne (vol. XXVIII et XLIII). Le choix de l'édition est d'ailleurs ici sans aucune importance. Nous avons presque toujours reproduit dans leur latin les textes allégués : une traduction aurait masqué trop d'expressions typiques, ou de nuances d'expression, qui se retrouvent chez des écrivains mystiques et chez des théologiens du moyen âge.

(1) Le Livre I des *Retractationes* montre sur quels points l'évêque d'Hippone juge ses premiers écrits, soit insuffisamment précis, soit trop dépendants des expressions coutumières de la philosophie profane. Sont blâmés, par exemple : l'emploi fréquent du mot *Fortuna*; la louange excessive donnée à Platon et aux platoniciens (cap. I et sqq.); quelque ambiguïté sur la notion du « summum hominis bonum » (cap. 1, 4); l'expression de « vita beata » désignant l'état d'âme du sage dès la vie présente (cap. 2); une certaine exagération dans la proportion établie entre la science et le degré de purification (cap. 4); une concession au moins apparente à la théorie platonicienne de l'anamnèse (cap. 4, 4 et cap. 8, 2); quelques propositions, de saveur platonicienne ou stoïcienne, employées dans le *De immortalitate animae* (cap. 5), etc. Dans le chap. 3, parlant de son *De Ordine*, saint Augustin rappelle l'interprétation qu'il a constamment donnée du « monde intelligible » ou du monde des idées subsistantes, selon Platon : « Mundum quippe ille [Plato] intelligibilem nuncupavit ipsam rationem sempiternam atque incommutabilem, qua fecit Deus mundum ». Il faut se souvenir de ceci, et que le Dieu dont on parle est le Dieu strictement transcendant du christianisme, pour comprendre l'usage que fit saint Augustin de la théorie des idées.

dans l'esprit du plotinisme. Cependant, à qui ignorerait Plotin, quelque chose de la pensée d'Augustin échappera toujours.

Cette remarque banale n'est point superflue pour assurer une juste intelligence des textes augustiniens concernant la contemplation mystique et en particulier le sommet de cette contemplation.

I

La vision intellectuelle.

a) *Son objet.*

Des trois espèces de *visions* que distingue saint Augustin (par exemple dans le *De Genesi ad litteram*, lib. XII, cap. VI, VII, XI) : vision corporelle, vision spirituelle (imaginative) et vision intellectuelle, seule cette dernière appartient essentiellement à la contemplation.

La vision ou l'intuition intellectuelle a pour objet une réalité intelligible présente dans l'âme immatérielle, dans le νοῦς (« in mente ») : soit une opération de l'âme, par exemple cette « dilectio » dont il est question à l'endroit cité, soit une « idée » représentant quelque chose d'autre que la réalité actuelle de l'âme elle-même.

Pourtant, toute connaissance des idées n'est pas une vision, un *intueri*, un *contueri*. « Vision » des idées dit saisie *immédiate* de celles-ci. Nous voguons dans les eaux platoniciennes.

Mais que sont-elles, au juste, ces « idées », dont nous pouvons avoir l'appréhension immédiate? La courte dissertation *De ideis* (1) l'expose clairement :

« Ideas igitur latine possumus vel *formas*, vel *species* dicere, ut verbum e verbo transferre videamur. Si autem *rationes* eas vocemus, ab interpretandi quidem proprietate discedimus; rationes enim graece λόγοι appellantur, non ideae : sed tamen quisquis hoc vocabulo uti voluerit, a re ipsa non aberrabit. Sunt namque *ideae principales* formae quaedam vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeternae, ac semper eodem modo se habentes, quae in divina intelligentia continentur. Et cum

(1) Dans le *Liber de diversis quaestionibus*, quaest. 46.

ipsae neque oriantur, neque intereant; secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest, et omne quod oritur et interit » (1).

Types intelligibles des êtres créés, éternelles et immuables, subsistantes comme telles dans l'Intelligence infinie (et non en elles-mêmes), les idées ne peuvent être contemplées directement que par des intelligences participant à cette Intelligence créatrice, c'est-à-dire, chez l'homme, par l'« âme rationnelle » — et plus exactement encore par l'âme rationnelle envisagée dans sa fonction supérieure, purement intellectuelle, là où elle doit s'appeler *mens* (esprit, intellect) :

« Anima vero negatur eas [ideas] intueri posse nisi rationalis, ea sui parte qua excellit, id est ipsa mente atque ratione, quasi quadam facie vel oculo suo interiore atque intelligibili » (2).

b) *Conditions morales de la vision des idées.*

A part la subsistance des idées en Dieu (ce qui, contrairement à l'opinion de saint Augustin, n'est peut-être plus authentiquement platonicien, et en tout cas n'est certainement pas plotinien), il semble que nous demeurions jusqu'ici au contact prochain des philosophies alexandrines, héritières de Platon. Continuons notre lecture. La *mens* possède le pouvoir de contempler les idées : elle ne peut toutefois l'exercer qu'à une condition, qui n'est plus d'ordre purement spéculatif :

« Et ea quidem ipsa rationalis anima, non omnis et quaelibet, sed *quae sancta et pura fuerit*, haec asseritur illi visioni esse idonea : id est, quae illum ipsum oculum quo videntur ista, sanum et sincerum et serenum et *similem his rebus, quas videre intendit*, habuerit »(3).

Les conditions morales requises pour la vision des idées rendent bien, déjà, un son chrétien. Pourtant on peut lire chez Plotin des déclarations identiques : songeons à la καθάρσις, et à la nécessité, si nettement affirmée, d'être devenu, par cette purification, semblable à l'objet que l'on veut contempler. Nous commençons néanmoins à nous demander si Augustin, déjà prêtre lorsqu'il

(1) *Loc. cit.*, n. 2. — (2) *Ibid.* — (3) *Ibid.*

écrivit ces lignes, nous parle d'une connaissance naturelle ou d'une connaissance surnaturelle du monde intelligible. Plus loin il ajoute un trait, qui nous laisse également perplexes :

« ... anima rationalis inter eas res quae sunt a Deo conditae, omnia superat; et Deo proxima est, quando pura est; eique *in quantum charitate cohaeserit*, in tantum ab eo lumine illo perfusa quodammodo et illustrata cernit, non per corporeos oculos, sed per ipsius sui principale, quo excellit, id est per intelligentiam suam, istas rationes, quarum visione fit beatissima » (1).

Voici donc que l'intuition des idées éternelles, cette « béatitude » du sage, se trouve mesurée par le degré de la charité qui unit l'âme à Dieu. La *charitas* est-elle l'ἔρως platonicien, ou l'ἀγάπη chrétienne? Ou les deux à la fois, le premier absorbé par la seconde? (2)

c) *L'équivoque néoplatonicienne touchant la nature et la surnature.*

On voit poindre ici de gros problèmes de théologie historique, dans lesquels nous éviterons de trop nous engager. Il sera bon toutefois de nous rappeler que notre grand docteur, s'il distingue parfaitement, chez l'homme réel, la « nature » et la « grâce », ne s'arrête pas (comme le font, et doivent le faire, les théologiens d'aujourd'hui) à la considération abstraite d'une « nature pure » absolument possible. La « nature humaine » est pour lui ni plus ni moins ce qu'elle fut effectivement, « historiquement » : une nature ordonnée par le Créateur à la vie surnaturelle, puis déchue de ce privilège, « privée » de la grâce, désaxée et déformée en conséquence de cette privation, mais, avec cela, gardant, outre la nostalgie des cieux perdus, quelque chose de l'organisation foncière qu'elle avait reçue en harmonie avec sa destinée supérieure. Inefficaces par elles-mêmes au point de vue du salut surnaturel, les ascensions de la nature non encore régénérée par la grâce du

(1) *Ibid.* ad finem. — (2) On se souviendra que, plus tard, le Pseudo-Denys l'Aréopagite, baptisant l'ἔρως platonicien, y absorbera l'ἀγάπη — non sans susciter des protestations contre lesquelles il se défend dans les *Noms divins*, chap. 4. L'assimilation augustinienne suivait plutôt le chemin inverse.

Christ s'orientent nécessairement dans la même direction générale que les ascensions proprement surnaturelles de l'âme innocente ou de l'âme justifiée : les deux séries, très différentes quant à leur réalité intime, doivent présenter des correspondances partielles et peuvent même, considérées du dehors, se confondre dans une seule perspective, — perspective équivoque, certes, dont l'unité apparente se résoudrait, sous un autre angle de visée, en un parallélisme imparfait.

Deux catégories de penseurs semblent particulièrement exposés à l'illusion créée par cette perspective ambiguë. D'abord, des philosophes incroyants, dont le rationalisme, libéré des pures abstractions où il était captif, s'est ému de la vie : auscultant les profondeurs de l'âme humaine, sans la savoir déchue et travaillée par l'obscur regret d'une destinée supérieure, ils y perçoivent une inquiétude radicale et comme une aspiration sans bornes, qu'ils prennent pour une exigence de nature et pour l'indice d'une fin dernière proportionnée : à leur insu, leur philosophie, qui tend alors à devenir une mystique (de type panthéiste), enveloppera des éléments surnaturels. D'autre part, des croyants, qui ont le sentiment vif, et d'ailleurs parfaitement juste, de la grâce surnaturelle partout sollicitant, élevant et absorbant la nature, peuvent, eux aussi, méconnaître, par excès ou par défaut, la portée possible des puissances naturelles de l'âme laissées à elles seules.

L'équivoque, que nous signalons ici, entre nature et surnature, avait dominé toute la philosophie plotinienne, dont elle explique à la fois l'exceptionnel attrait sur les âmes religieuses et l'incurable impuissance à les satisfaire. A ces âmes inquiètes, parfois très nobles, on sait la doctrine que Plotin offrait en aliment. Mue, disait-il, par le désir radical du Bien absolu et transcendant, dont l'unité dépasse en perfection celle même des pures idées, l'intelligence humaine, en vertu du dynamisme naturel qui la fait « intelligence », peut s'élever, de degré en degré, jusqu'à un niveau où, par delà tout intelligible, par delà toute « idée », elle trouve enfin en elle-même, dans une union immédiate, le contact

intuitif, l'*obtutus*, du Bien ou de l'Un absolu dont elle éprouvait l'appel intérieur. Ce sommet, où la contemplation des idées s'achève dans l'ἕνωσις, dans la possession saturante de l'Être infini, n'est pas considéré par Plotin comme la limite extrinsèque des élévations naturelles de l'âme, mais comme leur terme normal, accessible même dès la vie présente. N'était-ce point là franchir l'abîme de la nature à la surnature? A cette audacieuse μεταβολὴ εἰς ἄλλο γένος, manquait, dans le rationalisme plotinien, la seule justification qui pût la rendre possible sans compromettre la transcendance véritable de Dieu, affirmée si énergiquement par ailleurs : une théorie de la grâce surnaturelle. Car, sans la grâce surnaturelle, l'ἕνωσις, prise directe de l'âme sur Dieu, marquerait une proportion véritable, une commune mesure, entre nature créée et nature incréée (1).

Chez saint Augustin aussi, à l'époque où, converti de fraîche date, il composait ses premiers ouvrages de philosophie religieuse (2), l'équivoque néoplatonicienne exista, semble-t-il, en une certaine mesure, mais déjà transposée sur un terrain différent, « inversée » même, si l'on peut s'exprimer ainsi. Dès sa conversion en effet, Augustin fut au Christ avant d'être à Platon, ou plutôt, il ne fut à Platon que pour mieux être au Christ. Dans sa conviction de croyant, c'est toujours la surnature, l'ordre de la grâce qui prime, alors même qu'il n'en distingue peut-être pas assez tous les aspects de certains aspects analogues, pénétrés d'intense spiritualité, qu'offrait à ses yeux ravis la dialectique des philosophes alexandrins. Comment expliquer ces complaisances, où n'entre aucun dilettantisme profane? S'il connaissait, au moins par des traductions latines, Plotin et Porphyre, pénétra-t-il assez

(1) A prendre littéralement les textes de Plotin, nous croyons que l'ἕνωσις ne définit pas encore une « visio Dei per essentiam » au sens le plus strict. Mais on peut soutenir que le sommet plotinien de la contemplation ne serait, en fait, possible, que dans une vision surnaturelle de ce genre; c'est notre opinion, à laquelle il est fait allusion plus loin dans cet article.

(2) *Contra Academicos*; *De beata vita*; *De ordine*; *Soliloquia*; *De immortalitate animae*; *De quantitate animae*; *De musica*; *De magistro*.

dans les recoins techniques de leurs doctrines? Toujours est-il qu'il n'y voulut apercevoir d'abord qu'une sorte d'itinéraire vers Dieu : vers Dieu Fin dernière, dont la possession définissait à ses yeux, tant pour le philosophe que pour le croyant, la « vita beata » : « Deum... qui habet, beatus est » (1). Plus tard s'accuseront les problèmes, et, avec les doutes, naîtront les défiances. De tout ceci nous relèverons seulement quelques indices.

d) *Deux jugements successifs sur l'extase platonicienne.*

Dans le *De quantitate animae* sont décrits et ornés de réminiscences platoniciennes sept degrés de perfection que peut traverser l'âme. Parvenue au sixième degré, l'« âme purifiée » — la ψυχὴ καθαρθεῖσα des Ennéades, cette âme ardente et généreuse, que Plotin compare à l'initié pénétrant dans l'*adytos* — ingenti quadam et incredibili fiducia pergit in Deum, id est in ipsam contemplationem veritatis » (2).

« Iamvero, in ipsa visione atque contemplatione veritatis, qui septimus atque ultimus animae gradus est; neque iam gradus, sed quaedam mansio, quo illis gradibus pervenitur; quae sint gaudia, quae perfructio summi et veri boni, cuius serenitatis atque aeternitatis afflatus, quid ego dicam? Dixerunt haec, quantum dicenda esse iudicaverunt, *magnae quaedam et incomparabiles animae*, quas etiam *vidisse* ac *videre* ista credimus » (3).

Ces grandes âmes, ces hommes incomparables sont, entre autres, Platon, et, plus prochainement, les philosophes néoplatoniciens (4),

(1) *De vita beata*, cap. II, 11. — (2) *De quant. anim.*, § 74. — (3) *Op. cit.*, § 78.

(4) Des expressions analogues, pour désigner les chefs de la mystique néoplatonicienne, sont fréquentes chez les écrivains de cette école. Il est probable que la formule employée ici était couramment usitée, et possible que saint Augustin s'en soit souvenu. — Les exemples de cette terminologie néoplatonicienne sont faciles à trouver; en feuilletant, presque au hasard, quelques livres qui sont à portée de notre main, nous rencontrons : dans Porphyre (*Vie de Plotin*, § IX) : « on lui confiait des jeunes gens,... ὡς ἱερῷ τινι καὶ θείῳ φύλακι »; dans Proclus (*Opera inedita*, éd. Cousin) : « ἐνθέου τοῦ Πλάτωνος » (col. 617), etc.; dans la *Vie de Proclus* par Marinus (éd. Cousin) : « τοῦ μακαρίου ἀνδρός, ...le plus *heureux* même des *sages* fameux, célébrés depuis de longs siècles » (II, col. 3); et en plus d'un endroit Marinus mentionne « τὴν θείαν αὐτοῦ [Πρόκλου] ψυχήν » (XXXVII, col. 65). — On connaît les épithètes, quasi protocolaires, attribuées à

dont Augustin, répondant à une question d'Alypius, disait aussi, dans le *De Ordine* (1) : « His [c'est-à-dire de ces enseignements sublimes sur la contemplation des « vérités divines »] *magnorum hominum et pene divinorum libri* plenissimi sunt ». Ceux-ci

Pythagore, ou à Platon, ou même à d'autres : θεῖος, ἔνθεος, μέγας, γενναῖος. Le Pseudo-Denys s'en inspirera pour désigner soit saint Paul ou Hiérothée : ὁ θεῖος ὄντως ἀνήρ, soit les apôtres et premiers disciples : θεῖοι ἄνδρες. Voir, à ce sujet : H. Koch, *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen*, I, 1, § 7, dans : Forschungen zur christl. Literatur-und Dogmengesch., I, 1900, p. 49 sqq. — L'interprétation que nous donnons ici du *De quant. animae* (passage cité), est fondée, moins sur ces analogies générales, que 1°) sur le chevauchement qui règne encore, dans cet ouvrage, entre le plan de la foi et celui de la philosophie ; 2° sur la comparaison avec le *De Ordine*, dont le livre II (cité plus loin) n'est pas tellement antérieur au *De quantitate animae*. On remarquera que, dans ce dernier traité, le « septimus gradus » est présenté comme accessible ici-bas ; ce qui rend plus plausible encore qu'Augustin ait voulu désigner, entre autres, et au moins d'une manière confuse, les grands mystiques de la tradition platonicienne. Cela n'empêche qu'il ait, (comme l'insinue le P. Boyer, *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*, p. 190) songé aussi, ou même songé surtout, « entre autres » héros contemplatifs, à l'apôtre saint Paul, dont il avait lu les Épîtres. Sur le platonisme de saint Augustin, voir Ch. Boyer : *Christianisme et platonisme dans la formation de saint Augustin*. Paris, 1920.

(1) *De ordine*, II, § 28. A peine est-il possible d'entendre cette allusion d'autres ouvrages moraux et religieux que de ceux qu'inspira la « sagesse » philosophique. Un faisceau d'indices soutient cette interprétation ; nous devons nous borner à les énumérer sans commentaire : 1. Le texte cité ; la nature de l'objection d'Alypius, à laquelle répond saint Augustin ; et les considérations qui suivent immédiatement touchant les « viros bonos, deditosque optimis moribus » (*loc. cit.*, n. 29). — 2. Les chap. IX, n. 26 et XI, n. 30 : Ceux qui parviennent à la connaissance supérieure de Dieu, à la *vita beata*, par la voie de la raison ou de l'intelligence (distinguée de la voie de la foi, fondée sur l'autorité humaine ou divine), sont « pauci », « rarissimum genus ». — 3. Les chap. XVIII, n. 47, 48 et XIX, n. 51 : le terme dernier de la voie rationnelle (avec ou sans la foi divine) n'est pas inférieur à la connaissance de *soi* et de l'*unité* suprême : elle peut atteindre, *moyennant les purifications nécessaires*, la vision de Dieu : « Cum autem [anima] se composuerit et ordinaverit, ac concinnam pulchramque reddiderit, *audebit iam Deum videre*, atque ipsum fontem unde manat omne verum, ipsumque Patrem veritatis » (n. 51). — 4. Le chap. XX, n. 53, où saint Augustin, faisant allusion au doute d'Alypius (cf. n. 28), rappelle « memoriam *doctissimorum ac magnorum virorum* »,... parmi lesquels il range Pythagore : » illa *venerabilis ac prope*

sentirent passer sur eux un souffle d'éternité, un *afflatus aeternitatis* : à quoi, dans le langage chrétien, comparer cet avant-goût d'éternité ? La suite même du texte fournit le point de comparaison cherché : nous autres aussi, y est-il dit, qui ne sommes pas nécessairement de ces héros rares et magnifiques de l'intelligence pure, nous pouvons néanmoins atteindre finalement les mêmes sommets, « en réglant constamment notre vie sur la volonté de Dieu » : « Illud plane ego nunc audeo tibi dicere, nos... perventuros per Virtutem Dei atque Sapientiam ad summam illam causam, vel summum auctorem, vel summum principium rerum omnium » (1). Le tour général de l'expression semble indiquer, dans ces dernières lignes, une allusion à la vision de Dieu, que tout chrétien peut espérer, au moins dans l'autre vie, comme prix de sa fidélité à la grâce.

Saint Augustin a-t-il donc, dans les débuts de sa conversion, considéré les extases de Plotin et d'autres néoplatoniciens comme des équivalents transitoires, peut-être même des anticipations de

divina... Pythagorae disciplina » (n. 53); et, au n. 54, il admire la grandeur de ce philosophe, dont la sagesse s'imposait « suis auditoribus... iam doctis, iam perfectis, iam *sapientibus*, iam *beatis* »; « ...virum qui *pene divine* scopulos evitaret » : on sait la valeur de ces expressions dans une bouche platonicienne. — 5. Une déclaration des *Retractationes* (cap. III) qui ne peut s'appliquer qu'à notre passage : « [Displicet mihi] quod *philosophos non vera pietate praeditos* dixi virtutis luce fulsisse ». Ce qui précède immédiatement vise le *De ordine*, lib. II, cap. 8; ce qui suit touche le chap. 11 : notre passage — chap. 10 — est pour ainsi dire encadré. — 6. La comparaison avec le *De vera religione* (cap. IV, n.6-7), qui marque un stade ultérieur, non encore le stade final, dans le jugement d'Augustin sur les platoniciens : « ...Si hanc vitam illi viri nobiscum rursum agere potuissent, viderent profecto cuius auctoritate facilius consuleretur hominibus, et *paucis mutatis verbis atque sententiis christiani fierent*, sicut plerique recentiorum nostrorumque temporum Platonici fecerunt » (n. 7). Saint Augustin songe sans doute au rhéteur converti, surtout Marius Victorinus, à travers lequel il apprit d'abord à connaître le néoplatonisme de Plotin. — 7. Divers textes, un peu ambigus, des premiers écrits d'Augustin (*De beata vita*, *De quantit. animae*, *Soliloquia*), sur la possession (même intuitive) de Dieu comme fin dernière de l'effort rationnel; par exemple, *Solil.*, lib. I, cap. VI, n. 13.

(1) *De quant. anim.*, § 76

la « vita beata » définitive, celle du paradis chrétien ? On le soutiendrait avec d'autant plus de probabilité que le saint, au terme de sa carrière, se reprochera de n'avoir pas, dans ses premiers opuscules, réservé plus sévèrement la « vita beata » pour l'autre vie, « cum perfectam cognitionem Dei, hoc est qua homini maior esse non possit, in futura vita speret Apostolus, quae sola beata vita dicenda est » (1). Dans cette hypothèse, l'attitude bienveillante d'Augustin, déjà baptisé, ne se conçoit guère qu'en tenant compte d'une condition extrinsèque exigée, d'après lui, pour toute contemplation de la Vérité suprême : le secours spécial de Dieu, soutenant la volonté et éclairant l'intelligence, bref la grâce, distribuée peut-être plus largement que ne le supposent nos mesquines conceptions humaines. Dans les entretiens fervents de Cassiciacum, Alypius objectait que la pureté morale requise pour le commerce intime avec les choses divines demandait « aut divinos homines, aut non sine divina ope » ; Augustin, après avoir fait mention des contemplateurs platoniciens (« magnorum hominum et pene divinorum »), concède la nécessité de ce secours divin, en ajoutant toutefois : ...« illud divinum auxilium, quod, ut decebat, religiose in ultimo sermonis tui posuisti, *latius quam nonnulli opinantur*, officium clementiae suae per universos populos agit » (2).

Si l'on tient compte, en outre, de la complaisance avec laquelle Augustin cherche, en Platon même, quelque rejaillissement de la révélation positive, qui coule à pleins bords dans nos Livres Saints, on ne jugera pas tellement improbable qu'il ait supposé Plotin, et d'autres philosophes, bénéficiaires de véritables « grâces mystiques » (3). Comme leurs extases étaient tenues pour immédiate

(1) *Retractationes*, I, cap. 2. — (2) *De ordine*, II, § 29. — (3) Peut-être avons-nous un autre indice de ce jugement favorable dans le texte suivant, à moins qu'on n'y voie un pur argument *ad hominem* ; saint Augustin s'adresse à Porphyre, écho de Plotin et ennemi déclaré du christianisme : « Confiteris tamen gratiam, quandoquidem ad Deum per virtutem intelligentiae pervenire, paucis dicis esse *concessum*. Non enim dicis : Paucis placuit, vel : Pauci voluerunt; sed cum dicis esse concessum, procul dubio Dei gratiam non hominis sufficientiam confiteris »

vision de Dieu, il semble bien qu'Augustin, les croyant véritables, dut incliner alors, *a fortiori*, à ne pas refuser de pareilles faveurs aux contemplatifs chrétiens.

A-t-il persévéré dans son jugement, trop favorable peut-être, sur la mystique néoplatonicienne ? Nous savons assez combien Plotin lui-même reste éloigné de l'esprit de l'Évangile ; et que dire de ses successeurs ! Saint Augustin dut s'en apercevoir quelque jour. Dans le *De Trinitate*, ce magnifique écrit de sa maturité, il enveloppe tous les mystiques profanes — et les platoniciens sont directement visés — dans cette condamnation sévère :

« *Superbi putantes se propria virtute posse purgari ad videndum Deum.* Sunt autem quidam qui se putant ad contemplandum Deum et inhaerendum Deo virtute propria posse purgari : quos ipsa *superbia* maxime maculat. Nullum enim vitium est cui magis divina lege resistatur, et in quod maius accipiat dominandi ius ille superbissimus spiritus ad ima mediator, ad summa interclusor... Hinc etiam purgationem sibi isti virtute propria pollicentur, quia *nonnulli eorum potuerunt aciem mentis ultra omnem creaturam transmittere, et lucem incommutabilis veritatis quantulacumque ex parte contingere :* quod christianos multos ex fide interim sola viventes, nondum potuisse derident. Sed quid prodest superbienti, et ob hoc erubescenti lignum conscendere [i. e. lignum crucis], *de longinquo prospicere* patriam transmarinam ? Aut quid obest humili de tanto intervallo non eam videre, in illo ligno *ad eam venienti*, quo dedignatur ille portari ? » (1)

Ce texte curieux nous livre plusieurs enseignements, qui précisent, ou même corrigent, les appréciations formulées dans les

(*De civit. Dei*, x, cap. 29). M. Arnou, qui cite ce passage (*Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Paris, s. d., p. 223, note 2) note avec raison que saint Augustin se méprend ici sur le sens de la doctrine mystique de Plotin et de Porphyre : en fait, elle ignore totalement la grâce, don libre et gratuit de Dieu.

(1) *De Trinitate*, IV, cap. 15. Comparer ce texte avec la déclaration consignée dans les *Confessions* (VII, cap. 20) et se rapportant à la période qui suivit le premier enivrement provoqué chez saint Augustin par les « livres des platoniciens ». Lorsqu'il put leur comparer les Livres Saints, il apprit à discerner « inter praesumptionem et confessionem, inter videntes quo eundum sit nec videntes qua, et viam ducentem ad beatificam patriam, *non tantum cernendam, sed et habitandam* ». Voir aussi *De vera religione*, § 6 et 7, où la critique est d'un ton plus modéré.

premiers écrits d'Augustin. D'abord, la superbe qui vicie la mystique néoplatonicienne, consiste essentiellement dans la prétention d'opérer la κάθαρσις, et de s'élever ainsi à la contemplation divine, par les seules forces de la nature humaine, c'est-à-dire, non pas certes sans le concours naturel de la cause créatrice, mais sans le secours d'une grâce surnaturelle et toute gratuite (1). Prétention qui s'affiche dans le dédain de ces philosophes orgueilleux pour la croix du Christ, humble et unique véhicule de la grâce. Désormais il est clair qu'aux yeux d'Augustin, la philosophie, par elle-même, ne suffit pas à procurer la « vita beata » dans la « perfecta Dei cognitio » ; du royaume de la béatitude parfaite, l'homme est séparé par un océan, qu'on ne traverse que porté sur le bois de la croix, tel un radeau. Ne vaut-il pas mieux s'embarquer, comme le moindre des fidèles, sur ce fruste radeau, dans l'obscurité de la foi, et voguer réellement vers la patrie lointaine, que de contempler celle-ci à distance, avec les yeux exercés d'une raison hautaine, grisée par sa propre excellence, et dédaigneuse de la planche de salut que lui offre le Crucifié ? Sans la grâce, la contemplation philosophique demeure impuissante et stérile; elle s'élève très haut dans son ordre, mais, à son sommet, ne rejoint pas la Vérité en soi : tout au plus pourra-t-elle en entrevoir quelque chose : « Lucem incommutabilis veritatis *quantulacumque ex parte* contingere » (2). Voilà ce qui reste, chez Augustin, des admirations d'antan.

Ce « quantulacumque ex parte » n'est pas, à notre connaissance, défini très distinctement par l'évêque d'Hippone ; du moins tenons-nous maintenant la différence radicale qui s'établit définitivement, dans son esprit, entre la mystique profane et la mystique chrétienne :

(1) On remarquera le point de vue resté bien « platonicien » ; l'accent est mis sur la « purification » ; une fois l'âme purifiée, elle voit Dieu, par une conséquence immédiate. Il est vrai que saint Augustin invoque souvent, à l'appui, la béatitude évangélique : « ...mundo corde Deum videbunt ». Il faut tenir compte aussi de la remarque faite plus loin sur l'harmonie de l'aspect naturel et de l'aspect surnaturel dans les effets de l'illumination divine (2e Partie, a). — (2) *Loc. cit.*

la première, étrangère à la grâce surnaturelle, s'immobilise dans une contemplation lointaine et inefficace du Bien suprême ; la seconde, soutenue par la grâce du Christ, et appuyée sur la foi surnaturelle, traverse les étapes réelles d'une possession anticipée. On voit à quel point cette opposition contredit les prétentions de la mystique plotinienne. Pour Plotin, en effet, ce n'était même point assez de *voir* Dieu, car la vision n'abolit pas nécessairement la distance : la possession extatique, qu'il croyait réaliser, exigeait le *contact*.

II

La contemplation chrétienne.

Jusqu'ici nous nous sommes efforcé surtout de lever, d'après saint Augustin lui-même, quelques incertitudes que laissaient subsister ses premiers ouvrages, touchant les deux contemplations naturelle et surnaturelle. Nous pouvons désormais envisager plus directement *la contemplation surnaturelle*, spécifiquement chrétienne.

a) Sagesse naturelle et sagesse surnaturelle.

Dans le *De Trinitate*, la contemplation surnaturelle est rapportée à la « sagesse » non à la « science ».

A vrai dire, nous retrouvons, sous cette nouvelle appellation, la difficulté que posait, plus haut, le terme de *vision :* n'était la perspective si complètement surnaturaliste de tout cet opuscule théologique, le seul emploi du mot « sagesse » demeurerait en lui-même équivoque : sagesse naturelle ou don du Saint-Esprit ? Saint Augustin, néophyte, ne définissait-il pas la pure philosophie : « amor sapientiae » (1) ? Les grands platoniciens représentaient à ses yeux les « sages » par excellence. Il les loue moins de leur science des choses de ce monde, que de leur « sagesse », c'est-à-dire d'avoir reconnu que Dieu seul est « *causa* constituendae universi-

(1) *De ordine*, I, § 11.

tatis, et *lux* percipiendae veritatis, et fons bibendae *felicitatis* » (1). Leur théorie du Logos illuminateur l'émerveille : avant son baptême, il lut, dans quelques livres platoniciens traduits en latin, la doctrine même qu'énonce le Prologue de saint Jean : « quod in principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum,... lumen verum quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum » (2). Sagesse incomplète, du reste : je lus dans ces livres, ajoute-t-il, toutes les grandeurs du Verbe divin illuminateur, mais je n'y trouvai pas décrits les abaissements du Verbe incarné : « Sed quia Verbum caro factum est, et habitavit in nobis, non ibi legi » (3).

Il ne tarda pas à comprendre qu'on ne saurait diviser le Verbe, et que le Christ est l'unique Verbe de Dieu : toute illumination, naturelle ou surnaturelle, de l'intelligence vient donc du Christ, « Sagesse éternelle » et maître intérieur de chaque âme. Lors même que nous entendons des paroles extérieures, c'est à lui, au fond, que nous prêtons l'oreille :

« Intus ipsi menti praesidentem consulimus veritatem... Ille autem qui consulitur, docet, qui in interiore homine habitare dictus est *Christus*, id est incommutabilis Dei Virtus atque sempiterna Sapientia : quam quidem *omnis rationalis anima consulit ; sed tantum cuique panditur, quantum capere propter propriam sive malam sive bonam voluntatem potest* » (4).

On remarquera la dernière proposition de ce texte : tout homme, chrétien ou non-chrétien, reçoit dans son intelligence l'illumination du Christ, Verbe de Dieu, mais chacun selon la mesure de ses dispositions personnelles : degré de purification, volonté droite, éventuellement foi et charité surnaturelles (5). Il faut évidemment mettre cette théorie de l'illumination en rapport avec la conception « historique », c'est-à-dire réelle, de notre nature humaine, où se

(1) *De civitate Dei*, VIII, cap. 10. — (2) *Confess.*, VII, cap. 9. — (3) *Ibid.* — (4) *De magistro*, § 38. — (5) Sur le rôle de l'illumination divine dans la connaissance naturelle, voir Ch. Boyer, *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*. Paris, 1921, chap. IV : « La vérité illuminatrice », art. 3 et 4.

tient constamment le docteur de la grâce (voir plus haut, p. 93). Dieu des philosophes ou Dieu des chrétiens, un seul et même Dieu est pour tous la source de l'être et l'objet dernier de la béatitude ; un seul et même Verbe divin, incarné pour notre salut, baigne de son inépuisable clarté, tel un océan de lumière, toute intelligence créée, quelle qu'elle soit ; mieux que cela, Dieu n'a pas, dans ses desseins sur l'humanité, deux plans parallèles ou alternants, un plan naturel et un plan surnaturel : l'action divine, créatrice et illuminatrice, tend, de soi, par un décret libre et immuable de la souveraine Bonté, à l'épanouissement surnaturel de la nature ; si cette libéralité transcendante est frustrée d'une partie de ses effets, c'est dans la créature même qu'il faut chercher le principe des déficiences : la créature reçoit à la pleine mesure de ses capacités et de ses dispositions. S'il existe une nature privée du surnaturel, et pas seulement une nature surnaturalisée, c'est que le péché de la créature a rendu celle-ci étanche au surnaturel : considéré du côté de Dieu, le don divin est sans repentance : son immutabilité et sa plénitude, qui exaltent la joie des élus, oppressent et heurtent, comme une sanction, l'âme non régénérée par le Christ. Dans l'ordre présent de la Providence, la sagesse naturelle, pour être vraiment sagesse, c'est-à-dire obéissance entière à la motion illuminatrice du Verbe, doit donc s'intégrer à une sagesse surnaturelle.

b) Intuition des idées et sagesse surnaturelle.

Revenons à la contemplation proprement chrétienne, fruit de la sagesse supérieure, qui est un don de l'Esprit-Saint (1).

(1) Le livre du P. Cayré, des Augustins de l'Assomption : *La contemplation augustinienne* (Paris, 1927) analyse les phases de la contemplation surnaturelle qui ne dépassent pas une « vision médiate de Dieu ». Ce bon exposé, facilement accessible, nous dispense de nous étendre nous-même longuement sur quelques à-côté de notre sujet ; nous nous permettons de renvoyer tout particulièrement aux chap. v et vi. Voir aussi les articles publiés, par le même auteur, dans les *Ephemerides theologicae Lovanienses*, (vi, 1929, fasc. 1 et 2), sous le titre : « La contuition et la vision médiate de Dieu, d'après saint Augustin ».

Et d'abord, cette sagesse se distingue de la science par son mode et par son objet immédiat : « Haec est sapientiae et scientiae recta distinctio, ut ad sapientiam pertineat aeternarum rerum cognitio intellectualis ; ad scientiam vero temporalium rerum cognitio rationalis » (1). *Intellectualis* et *rationalis*, c'est l'opposition des modes intuitif et discursif, correspondant à une opposition des objets immédiats : d'une part les choses divines, éternelles, et d'autre part les choses soumises au temps et à la mutabilité. Or, la description donnée, au même endroit, de ces *res aeternae*, objet propre de la sagesse, nous les montre identiques aux « idées », dont il avait été question, plusieurs années auparavant, dans le *De ideis* (voir plus haut, p. 91), c'est-à-dire aux « essences » ou aux « raisons intelligibles ». Réalités spirituelles, vérités révélées, et aussi, dans les choses sensibles et dans les mouvements même, l'aspect éternel et immuable qui en est à proprement parler l' « idée », tout cela rentre sous l'objet formel de la sagesse.

La contemplation, fruit de la sagesse, serait donc une *connaissance intuitive des idées*. Non pas des idées telles qu'elles subsistent en Dieu (2), mais des idées telles qu'elles sont participées par l'intelligence humaine, comme contenus intelligibles de celle-ci. Saint Augustin, sans proposer une théorie psychologique de cette intuition des idées, avertit du moins qu'elle n'a rien de commun avec la réminiscence (ἀνάμνησις) de Platon (3).

Mais, ainsi définie, la contemplation diffère-t-elle beaucoup de la science profane ? Pour constituer une « sagesse » et prendre

(1) *De Trinitate*, XII, cap. 15. — (2) Le P. Portalié et la plupart des auteurs catholiques ont raison d'écarter cette interprétation improbable de quelques textes du saint docteur. Sur la nature de l'idéation et de la contemplation des idées chez saint Augustin, le dernier exposé d'ensemble que nous connaissions est celui de M. Et. Gilson, dans son récent volume « *Introduction à l'étude de saint Augustin* » (Paris, 1929), chap. V : « La connaissance rationnelle ». Outre la mention des auteurs qu'il convient de consulter à ce sujet, on y trouve des vues personnelles intéressantes. Nous ne croyons pas contredire le savant historien en estimant que saint Augustin, s'il se prononce sur la valeur ontologique et noétique des idées, n'a point à proprement parler d'idéogénèse psychologique organisée en système. — (3) Voir, par ex., *De Trinitate*, XII, cap. 15.

une valeur religieuse, l'intuition des idées ne doit-elle pas conduire à Dieu et conférer la béatitude ? Certes. Ne considérons que l'aspect intellectuel de la question, sans oublier qu'il est essentiellement lié à un aspect moral. On nous a déjà dit que toute illumination de l'intelligence irradie de Dieu, par le Verbe : la lumière native de notre intelligence n'est autre que la lumière du Christ. Surnaturelle dans son origine, surnaturelle dans sa finalité dernière, qui est (selon l'état présent des choses) la possession béatifique de Dieu, cette illumination par la Sagesse divine échelonne, dans les intelligences humaines, des effets qui peuvent être naturels ou surnaturels, d'après la qualité des vérités qu'elle éclaire et d'après les dispositions du sujet connaissant : ces effets seront, tout au moins, la « science » ou même la « sagesse » naturelles, chez ceux qui, bien qu'illuminés par le Christ, ne participent pas à la grâce rédemptrice ; ce seront aussi, dans l'ordre des vérités révélées, la foi obscure, celle du grand nombre ; ou, plus rarement, la foi éclairée par une surnaturelle « intelligence » de l'objet de foi. Chez les croyants, chez lesquels n'existe plus d'obstacle radical à l'effusion de la grâce, l'illumination par le Christ n'a point à subir de diminution fatale ; elle peut reprendre sa pleine efficacité, son efficacité de droit ; ainsi se trouvent restaurées l'unité et l'harmonie du mouvement ascensionnel de l'âme vers la possession de Dieu ; la nature est compénétrée de surnaturel ; la sagesse philosophique ne se sépare plus, sinon par une abstraction savante, de la sagesse chrétienne, celle-ci absorbant et élevant celle-là : il n'y a donc pas lieu d'opposer totalement une contemplation naturelle à une contemplation surnaturelle. C'est pourquoi saint Augustin, plaçant la philosophie même dans la perspective supérieure du salut évangélique, qui est la seule perspective vraie, peut nous parler de la contemplation chrétienne comme d'une intuition des « idées » ou des « res aeternae » en général : sous l'empire de la grâce, toute « idée », toute vérité intelligible se range directement dans la ligne montante qui conduit à la « perfecta Dei cognitio », fin surnaturelle de l'âme régénérée.

c) *La contemplation, vision indirecte de Dieu.*

L'intuition des idées, ou la contemplation, apparaît donc essentiellement ordonnée à la connaissance surnaturelle de Dieu ; mieux que cela, elle est appelée fréquemment, par le saint docteur, une « vision de Dieu ». Le R. P. Cayré, dont nous mentionnions plus haut l'étude sur « *La contemplation augustinienne* », a raison de condenser la doctrine de l'évêque d'Hippone, à ce sujet, dans les formules suivantes : « C'est bien Dieu lui-même qui est l'objet direct de la contemplation » (1). « La sagesse surnaturelle donne au chrétien, dès cette vie, une certaine vision de Dieu... Cette vision de Dieu n'est autre que la contemplation elle-même » (2). Et le docte interprète ajoute pour son compte : « L'expression *vision de Dieu* qu'emploie dans ce sens saint Augustin est très forte, trop forte pour nous ; elle prête à confusion » (3). Assurément, prise au sens propre des théologiens, la vision de Dieu marquerait le terme béatifique de notre destinée. Il est manifeste que saint Augustin ne l'entend pas toujours dans cette signification rigoureuse.

Ne revenons plus sur les extases platoniciennes, qu'il semble, au début, avoir prises pour une intuition immédiate de la Divinité, et que plus tard même, tout en les déclarant imparfaites, lointaines et stériles, il continuera d'appeler « un certain contact de la lumière immuable » : « lucem incommutabilis veritatis quantulacumque ex parte contingere » (4).

Sans doute aussi ne faut-il pas entendre trop strictement certaines expressions par lesquelles il décrit, dans les *Confessions*, deux grandes illuminations (quasi plotiniennes) qui précédèrent, et contribuèrent à préparer son adhésion pleine à la foi catholique : « Intravi, et vidi, qualicumque oculo animae meae,... *supra mentem meam, lucem incommutabilem...* » (5) — « Inveneram [discurrendo] incommutabilem et veram veritatis aeternitatem... Et

(1) *Op. cit.*, p. 154. — (2) *Op. cit.*, p. 142. — (3) *Op. cit.*, p. 153. — (4) *De Trinitate*, IV, cap. 15. — (5) *Confess.*, VII, cap. 10.

pervenit [ratiocinans potentia] ad *id quod est* [ad Deum], in ictu trepidantis aspectus. Tunc vero invisibilia tua, per ea quae facta sunt, intellecta *conspexi; sed aciem figere non valui* » (1). Le saint ajoute : « Et quaerebam viam comparandi roboris quod esset idoneum ad fruendum te; nec inveniebam donec amplecterer mediatorem Dei et hominum, hominem Christum Jesum » (2).

De même ne rencontrons-nous qu'un emploi assez lâche de l'expression « videre Deum », dans de nombreux passages comme celui-ci, où il est question pourtant d'une connaissance surnaturelle de Dieu : « Mundis corde facultas videndi Deum, tanquam purum oculum ad intelligenda aeterna gerentibus » (3).

Le P. Cayré appelle cette « vision de Dieu », qui revient si souvent sous la plume du grand docteur africain, une « vision médiate de Dieu » (4) : elle a, en effet, pour objet immédiat les « idées », réfraction fragmentée de la Cause exemplaire universelle dans notre intelligence : par ces « idées », si parfaites qu'elles soient, Dieu ne peut être connu qu'indirectement, analogiquement, — bien que le mode intuitif confère à cette connaissance une certaine plénitude, à laquelle ne sauraient atteindre ni le discours, ni la foi commune, qui sont, eux, non seulement imparfaits et indirects, mais obscurs et laborieux.

Mais si toute idée, toute essence reflète quelque chose de la perfection infinie, l'homme est, à un titre spécial, l'image du Dieu un et trine. Plus exactement, il porte en lui une hiérarchie d'images, de moins en moins imparfaites, de la Trinité : image naturelle, ou plutôt analogie encore grossière, dans celles de ses opérations où concourent les sens et l'imagination (5); image naturelle encore, mais cette fois image véritable, dans sa raison supérieure, où s'harmonisent les trois fonctions que saint Augustin appelle : *Mens, Notitia* (*qua se novit*), *Amor* (*quo se diligit*); ou bien : *Memoria,*

(1) *Confess.*, cap. 17. — (2) *Ibid.*, cap. 18, initio. — Quant à la « vision d'Ostie », elle est, au point de vue qui nous occupe, d'interprétation tout à fait incertaine. — (3) *De sermone in monte*, I, cap. 4. — (4) F. Cayré, *op. cit.*, chap. VI. — (5) *De Trinitate*, lib. X.

Intellegentia, Voluntas (1); cette image resplendit davantage encore dans l'activité morale, là surtout où celle-ci s'exerce selon les enseignements de la foi et sous l'influence de la grâce (2); et l'image de Dieu en nous, atteint sa perfection dans cette activité lumineuse même qu'est la « sagesse » contemplative, fondée sur la foi surnaturelle : car cette « sagesse », non seulement s'éclaire de l'intuition des idées les plus sublimes, qui représentent le plus prochainement Dieu, mais elle-même est une participation immédiate de la vie intime de Dieu, Père, Fils et Esprit (3).

Dans l'acte même de sa contemplation, effectuée sous la motion des trois personnes divines, l'âme sainte rencontre donc de Dieu l'image la plus épurée, et non point une image inerte, mais une image toute palpitante encore de la vie divine qui s'y donne réellement. « Vision de Dieu »? Oui, selon la terminologie augustinienne, mais toujours encore vision « médiate », dans une « image », dans le miroir de l'âme : vision « per speculum, in aenigmate » dit le saint docteur, reprenant l'expression paulinienne.

Mais saint Augustin parle aussi d'une vision de Dieu au sens le plus strict, d'une vision *immédiate*. Celle-ci lui paraît-elle possible dès la vie présente? Ce sera l'objet de la seconde partie de cet article.

(*A suivre*). J. MARÉCHAL, S. I.

(1) *Op. cit,* lib. IX-X. — (2) *Op. cit.*, lib. XII-XIII. — (3) Nous ne pouvons insister ici sur ces aspects de la contemplation augustinienne; pour plus de détails, voir, dans Cayré, *op. cit.*, le chap. IV, § III. — On trouve chez Portalié (art. Augustin, dans le *Dictionn. de la Foi cathol.*, col. 2351) le tableau des « Formules et images de la Trinité d'après saint Augustin », avec les principales références

La Philosophie du Primitif

Avec une persévérance obstinée, M. Lévy-Bruhl s'efforce depuis vingt ans de promener la torche dans les ténèbres de l'âme primitive (1). En bon théoricien, il est parti d'une thèse, d'une thèse assez simple et qu'un artifice de vocabulaire a revêtue d'un peu de nouveauté. Puis il a cherché dans l'énorme littérature de l'ethnographie et de l'ethnologie un nombre assez suffisant de faits pour soutenir la thèse. Cette besogne de recrutement n'était pas trop difficile; beaucoup d'ethnologues d'autrefois partageant eux-mêmes les doctrines dont s'inspirait M. Lévy-Bruhl et ayant, le plus naturellement du monde, trouvé chez les primitifs « ce qui devait être trouvé », la thèse de M. Lévy-Bruhl, bien escortée de références et encadrée de « faits observés », a pu s'acheminer, sous bonne garde, à travers le public des lecteurs. Par un phénomène assez fréquent, ces livres, auxquels les spécialistes avaient asséné des coups formidables et qu'ils avaient même parfois soumis à des critiques anéantissantes, ces livres descendus dans la zone de la littérature de vulgarisation y retrouvaient — et y retrouvent encore — un prestige incontesté. Qui donc, en France ou en Belgique, s'occupe de lire l'*Anthropos* et de vérifier ce que la vraie science pense des opinions de M. Lévy-Bruhl? Qui donc se soucie, parmi le grand public, des ouvrages de Paul Radin (2) ou de Franz Boas (3)? Qui donc s'inquiète de Lowie, et de son *Are we civilized?* Pour ce gros public, que ni l'enseignement secondaire ni même l'Université n'ont initié aux questions d'ethnologie, les livres de M. Lévy-Bruhl, dans leur simplicité commode, apparaissent à la fois comme des encyclopédies magis-

(1) *Les Fonctions mentales dans les Sociétés inférieures* (7e édition). *La Mentalité primitive* (5e édition). *L'âme primitive* (1927). Les trois volumes ont été publiés chez Alcan, Paris. — (2) Paul Radin. *Primitive man as Philosopher.* N. Y. Appleton, 1927. — (3) Franz Boas. *The mind of Primitive man.* N. Y. Macmillan, 1919.

trales et des résumés portatifs. La multitude des témoins invoqués et leur exotisme donnent facilement l'impression d'une enquête exhaustive. Au lieu de généralisations abstraites et impersonnelles, on voit à toutes les pages défiler des Papous, des Fang, des Esquimaux, des Herero, des Aïnos, des Palaungs, des Sema-Naga, des Thonga, des Maoris, et le lecteur, qui ne sait pas toujours combien ces mobilisations sont aujourd'hui commodes, en conclut que leur auteur est un grand souverain. Ses doctrines sont acceptées comme le dernier mot de la science. On s'en sert pour justifier des théories de colonisation — bien sommaires d'ailleurs — ; pour prôner la politique de ségrégation, pour élargir le fossé qui sépare le civilisé du sauvage et pour reléguer celui-ci aux frontières perdues de l'humanité.

Il n'est peut-être pas mauvais de redire — après beaucoup d'autres — que les doctrines de M. Lévy-Bruhl, toutes gravitant autour de sa thèse centrale, n'ont absolument rien de scientifique et qu'à part quelques épigones attardés de l'école française, elles sont unanimement rejetées par tous les ethnologues d'Europe et d'Amérique. Avec une sérénité parfaite, M. Lévy-Bruhl persiste à ignorer les critiques péremptoires qui ont salué l'apparition de chacun de ses volumes. Pas une ride de polémique, pas un souffle de controverse n'agite la surface paisible de ses exposés. Quand on l'écoute, on croirait qu'il se borne à mettre en formules claires ce que tout le monde pense au sujet des primitifs, et que, dans sa voix, c'est l'univers que l'on entend. Pas un seul des savants qui l'ont critiqué ne trouve place dans son abondante bibliographie ; pas un seul des observateurs consciencieux qui ont ruiné par la base toutes ses constructions idéologiques. On cherche vainement dans la *Mentalité primitive* ou dans l'*Ame primitive* le nom de Goldenweiser, celui de Lowie, ceux de Dornan, de Marett, de Radin, de Dennett, de Schmidt, d'Ankenbrandt, d'Andrew Lang, de Franz Boas (1), de Frances del Mar, de Griffith

(1) Au moins l'indication du volume signalé ci-dessus.

Taylor, pour ne citer qu'une petite poignée de monographies essentielles. Et pourtant, parmi ces auteurs, plusieurs ont pratiqué personnellement, pendant de longues années, les primitifs, et ils affirment que les théories de M. Lévy-Bruhl sont de simples fictions littéraires, absolument contredites par les faits. Paul Radin, par exemple, connu dans tout le monde des ethnologues par ses études sur les Winnebago, est extrêmement sévère pour les conclusions de M. Lévy-Bruhl (1). Ce dernier ne l'a même pas mentionné. Robert H. Lowie, écrivant trois ans avant l'*Ame primitive*, affirme, preuves à l'appui, que toute la doctrine fondamentale de M. Lévy-Bruhl est fausse, et cela *beyond the possibility of doubt* (2). Lui aussi est jeté aux oubliettes. Et cependant M. Lévy-Bruhl n'a jamais fait une seule enquête personnelle immédiate sur les primitifs dont il parle. Il ne cite aucun fait nouveau, aucune observation inédite. Il ne travaille que par compilation, par fiches prises de droite et de gauche, au hasard, dirait-on, dans la littérature ethnologique. Est-on impertinent en rappelant à un Professeur de Sorbonne le Discours de la Méthode et son quatrième précepte sur « les dénombrements si entiers et les revues si générales » que l'on reste « assuré de ne rien omettre » ? Au moins faudrait-il que les omissions ne fussent pas systématiques.

Il est vrai que pour un observateur attentif les œuvres de M. Lévy-Bruhl gardent quelques traces des critiques dont elles ont été l'objet, mais ce sont des traces peu franches. De même que les pachydermes, si abondants dans la faune du tertiaire, se muent en ruminants dans celle du quaternaire, un certain nombre de vocables compromettants sont remplacés depuis vingt ans dans les ouvrages de M. Lévy-Bruhl par des expressions moins vulné-

(1) Il résume ses longues critiques en ces quelques mots : « Nous pouvons maintenant saisir combien fausse a été l'antique affirmation, si malheureusement reprise par les livres très connus et tout à fait décevants de M. Lévy-Bruhl, à savoir que la mentalité de l'homme primitif diffère intrinsèquement de la nôtre... » *Op. cit*, p. 387. — (2) *Primitive Religion*. N. Y. 1924, p. xv.

rables. Le prélogique et le prélogisme, qui occupaient une place prépondérante dans les *Fonctions mentales chez les Sociétés inférieures*, se sont aujourd'hui considérablement raréfiés. C'est la « participation mystique » qui leur fait une concurrence victorieuse, mais le lecteur ordinaire, qui n'a pas le loisir de se livrer à ces études comparatives, est exposé à se méprendre et il ne perçoit pas aisément ces dégradations subtiles de nuances. Il n'est pas hors de propos de replacer encore une fois — à son usage — sous la loupe et dans la lumière crue des faits, les conclusions du savant professeur de philosophie, égaré depuis vingt ans sur les océans de l'ethnologie.

Une remarque de méthode s'impose tout d'abord. Qu'il s'agisse des *Fonctions mentales dans les Sociétés inférieures*, ou de la *Mentalité primitive* ou de l'*Ame primitive*, M. Lévy-Bruhl, travaillant sur les documents les plus disparates, a très persévéramment omis de les classer. C'est-à-dire que, de ce chef seul, toute la besogne est à refaire, le travail est sans valeur scientifique. Chacun sait, en effet, que pour toutes les disciplines documentaires, la première tâche et la plus malaisée est de trier, de classer, et de critiquer les données avant de les utiliser pour des reconstitutions d'ensemble. Quand il s'agit des primitifs, cette besogne est doublement nécessaire, car personne ne sait au juste ce qu'il faut entendre par primitifs ni par quels critères sûrs et pratiques on juge que telle société est « inférieure ». La seule définition nette et sensée, qui ait été donnée du primitif, c'est celle de Lowie (1), mais précisément M. Lévy-Bruhl l'ignore. Dès lors l'objet même dont il parle est incertain et nous voyons, comme aux beaux temps de Tylor et d'Herbert Spencer, les données les plus hétéroclites, amenées de tous les coins de l'horizon, pour nous éclairer sur la manière de penser et de vivre du « primitif ». Les Maoris, avec leur cosmogonie et leur philosophie très développées, vont

(1) *Ibid.*, p. IX : « Illiterate people of the world ». C'est elle qu'admet également Radin.

rejoindre dans cette chaudière de Macbeth les Alakaloufs moribonds de la Terre de Feu ; les Esquimaux du détroit de Behring se trouvent voisins des Basuto du Sud africain ; les Papous de la Mélanésie sont associés aux Cherokees ou aux Abipones. On présume, sans même essayer de justifier l'énormité de l'hypothèse, qu'en dessous d'un certain niveau l'humanité n'est pas différenciée et que le primitif, toujours identique à lui-même, sous la réserve de quelques petits détails sans valeur, forme une masse homogène dont tous les éléments s'éclairent et se soutiennent les uns les autres. Cependant, si la théorie de Griffith Taylor (1) est vraie, si les différences de races sont dues avant tout à des différences de milieu (*environment*) il est monstrueux de supposer interchangeables les Esquimaux de la baie d'Hudson et les Pygmées du centre africain ; les nomades chasseurs du Far West et les rudes paysans sédentaires du Dahomey ; les navigateurs polynésiens et les Boschimans du désert de Kalahari. M. Lévy-Bruhl, qui ignore Taylor, ne s'embarrasse pas de tant de scrupules. Il met à la base de toute sa doctrine le dogme indiscuté — et notoirement faux — de l'homogénéité des primitifs. C'est à peu près comme si on s'avisait de décrire *l'habitation* du primitif, en portant sur le même dessin le *tipi* d'écorce de quelques tribus Peaux-Rouges, l'*iglou* de neige des Esquimaux, la hutte rectangulaire des Maoris, la cave hypogée des *cliff-dwellers* Taruhamaras, la cabane circulaire des Bantous de l'Ouest africain, et la tente de toile des chameliers du Sahara, sans parler de la pirogue ou de la plate-forme arboricole.

La langue des primitifs n'existe pas. Celui qui voudrait écrire une grammaire ou un dictionnaire « primitif » serait la risée de tous les linguistes. *L'*outillage primitif n'existe pas. Nous connaissons plus de cent méthodes « primitives » d'obtenir du feu. Le boomerang australien, le propulseur esquimau, l'arc, le casse-tête, la fronde, les *bolas* etc... sont tous des acquisitions particulières à tel ou tel groupe. *La* musique primitive n'existe

(1) *Environment and Race.* Oxf. Univ. Press. 1927, p. 5 et p. 341. « Race prejudice... is but another name for ethnological ignorance. »

pas, pas plus que la technique, ou l'organisation sociale. Ni le totémisme, ni le matriarcat, ni le tabou, ni le culte iconique, ni la couvade, ni la circoncision, ni rien enfin n'est universel chez les primitifs. *La* nourriture du primitif n'existe pas, pas plus que la cosmogonie ou le caractère. Même dans une région géographiquement restreinte, on trouve les types de culture et les mentalités les plus diverses : l'homme de la forêt, le pygmée, craintif, défiant, peu artiste, et peu sociable; l'homme de la savane ou de la brousse, paysan de joyeuse humeur, vaniteux, sociable, ami des danses, des chants et des palabres ; l'homme du désert réfléchi, soucieux, volontiers hautain, ennemi des foules et aussi endurant aux longues fatigues que ses chameaux. Allons-nous prendre pour des descriptions scientifiques de prétendus portraits du primitif, obtenus par accumulation sur un seul visage de tous ces traits disparates! C'est pourtant cette méthode illusoire que, d'un bout à l'autre de ces trois gros volumes, M. Lévy-Bruhl applique sans sourciller. Alors que tout le progrès des études ethnologiques, depuis trente ans, a été réalisé par l'abandon définitif de ces procédés littéraires ; alors que, de plus en plus, grâce à la théorie des cycles culturels, on a différencié intelligemment la masse confuse des « primitifs » ou des « sauvages ». M. Lévy-Bruhl a l'air de croire qu'on peut toujours en rester aux errements — et aux erreurs — de l'évolutionisme spencérien, et sa méthode, qui n'a rien oublié, se refuse à rien apprendre.

En fait, il faut bien le redire puisqu'on s'obstine à méconnaître cette évidence, la marche de l'évolution humaine ne la conduit pas du tout vers des différenciations progressives mais vers l'unification croissante. Au lieu de voir chez les primitifs une masse plus ou moins amorphe dans laquelle le progrès opérerait graduellement des clivages et qu'il sectionnerait en compartiments, il faut plutôt renverser la perspective. Plus nous remontons le cours des siècles, plus nous rencontrons des blocs hétérogènes, et, en dehors de tout jeu de mots facile, c'est en allant vers les origines qu'on a le plus de chance de rencontrer beaucoup d'originaux. L'homme de

Neanderthal est plus différent du Magdalénien que celui-ci ne l'est de n'importe quel type humain actuel. Les langues parlées au XVIe siècle sur les rives du Parana, du Pilcomayo ou du Vermejo étaient plus nombreuses et plus différentes les unes des autres que toutes celles qu'on parle aujourd'hui en Europe (1)! Le régime alimentaire du civilisé est à peu près le même sous toutes les latitudes, à part quelques concessions faites au climat; mais quand les Pieds-noirs, au début du XXe siècle, se décidèrent à « vivre à la manière de l'homme blanc » et à se laisser parquer dans une « réserve », la seule odeur du lait de vache ou du pain de froment, donnait de formidables et immédiates nausées à ces mangeurs de buffles sauvages (2). La civilisation agit partout comme une grande force de nivellement et un irrésistible facteur d'unification. C'est toujours en dessous d'elle ou à côté d'elle qu'il faut aller chercher l'expression spontanée de l'animal « ondoyant et divers », comme c'est en dessous ou à côté des langues littéraires qu'il faut aller découvrir l'originalité foisonnante et savoureuse des patois régionaux.

C'est donc une erreur énorme que de supposer un « primitif » indifférencié et, sans essayer même de classer ses différents types ou de repérer ses différents niveaux, de se mettre tout de go à nous le décrire.

Il y a mieux encore. Pour le décrire, M. Lévy-Bruhl qui ne peut pas l'atteindre directement — puisque le primitif ne fréquente guère les couloirs de la Sorbonne — M. Lévy-Bruhl n'a donc qu'une ressource : interroger les témoins. Il les fait défiler, pêle-mêle, dans son bureau d'ethnologue bienveillant. Le procédé de composition de ses ouvrages est visible à l'œil nu. Pas plus ici qu'ailleurs, il ne se préoccupe d'être complet, estimant sans doute que la littérature ethnologique est un abîme inépuisable. D'ail-

(1) Cf. Fernandez-Herran. *Historica Relatio de apostolicis missionibus... apud Chiquitos, Paraguariae populos.* 1733, p. 29 et 30. — (2) Cf. *Long Lance. An autobiography of an Indian Chief.*

leurs, puisque par hypothèse les primitifs sont les mêmes dans tous les pays, il suffira d'*illustrer* par des exemples les affirmations de la doctrine. Et il est toujours permis de choisir quand on illustre.

Ce sera donc au hasard des rencontres et des lectures — on dirait même parfois au hasard de quelques fouilles pratiquées dans des rayons de bibliothèques — que la documentation est recueillie. Les lacunes en sont simplement stupéfiantes. Nous avons déjà eu l'occasion de signaler comment les adversaires des opinions de M. Lévy-Bruhl sont noyés dans le silence; mais, en dehors de toute polémique, par distraction ou par pure négligence, les ouvrages les plus capitaux sont omis. Quand on parle du primitif, il semble que le premier témoin à consulter soit le primitif lui-même. Aujourd'hui toute une littérature existe déjà, bien authentique, et dans laquelle c'est le primitif lui-même qui parle et qui s'explique. L'autobiographie de *Long Lance* a paru trop tard pour que M. Lévy-Bruhl pût l'utiliser. A elle seule, elle jette d'ailleurs par terre toute la théorie du primitif « prélogique », indifférent aux formes des êtres, « ne riant pas, insensible au ridicule, fondu dans le groupe social, sans individualité propre, sans capacité de raisonnement abstrait, sans perception nette de la loi de causalité, sans la moindre idée d'une métaphysique spiritualiste », vivant dans un monde mystique, sans commune mesure avec notre mode de penser et d'agir. Mais bien avant *Long Lance*, nous avions *Crashing Thunder*, autobiographie éditée par Paul Radin, nous avions l'*Indian Book* éditée par Nathalie Curtis (Mrs Burlin) et qui ne contient rien que des choses indiennes racontées par les Peaux Rouges; nous avions *Frank la Flesche*, Indien lui-même (39th *Report of the Bureau of American Ethnology*) et une dizaine d'autres; nous avions les protestations des Maori, par exemple celle de *Hohepa Te Rake* en tête du *Maori Symbolism;* nous avions de Nathalie Curtis encore les *Songs and Tales from the Dark Continent;* sans parler du Folk-lore des Bushmen, recueilli avec un soin admirable par Bleek, celui des

Santal Parganas par Bompas, etc... etc... Toute cette littérature de source immédiate, M. Lévy-Bruhl l'ignore ou la dédaigne. Inutile d'ajouter que sur les Peaux-Rouges on ne trouve aucune trace des travaux — indispensables à tout chercheur — de Catlin ou de Schoolcraft. Ce ne sont là que des exemples. Notre but n'est pas ici de mesurer l'ampleur des lacunes d'information de M. Lévy-Bruhl ethnologue, mais uniquement de faire voir combien ces lacunes sont béantes.

Travaillant avec une méthode aussi délibérément anti-scientifique, il n'est pas étonnant que M. Lévy-Bruhl aboutisse à des conclusions, démenties par les faits les plus éclatants. Nous avons eu l'occasion de dire jadis (1) que la *Mentalité Primitive*, telle qu'il la décrit, est un mythe littéraire, sans aucune base sérieuse d'observation et qui ne peut passer pour de la science que par un impardonnable abus de mot.

L'*Ame Primitive* ne marque, hélas! aucun progrès sur son aînée. Le progrès ici aurait consisté à renverser la méthode et à mettre au pilon tout le mauvais travail antérieur. Au lieu de cette conversion, c'est une extension des erreurs de jadis que M. Lévy-Bruhl nous présente.

Dès le titre la confusion hâtive de la rédaction se manifeste. Il eût été difficile de choisir une appellation plus ambiguë. L'*Ame Primitive* paraît annoncer une étude de psychologie synthétique sur l'âme du primitif. Il n'en est rien. L'âme primitive signifie ici, pour M. Lévy-Bruhl, l'ensemble des notions, croyances, représentations que le primitif groupe autour de ce que nous appelons âme et qui — naturellement — ne signifie pour sa mentalité prélogique, rien de pareil. Il faut donc comprendre : l'âme d'après le primitif, et pas du tout : l'âme du primitif.

Ayant allumé cette lanterne, nous pouvons nous risquer à l'intérieur du volume. Quand on en élague les « illustrations », c'est-

(1) Cf. *Revue des Questions scientifiques*, janvier 1923, *La mentalité des primitifs*, p. 146-165.

à-dire les exemples empruntés à la littérature ethnologique, les conclusions en apparaissent dans toute leur indigente nudité. M. Lévy-Bruhl est parti de ce qu'il avait, non établi, mais affirmé dans son premier ouvrage sur les *Fonctions mentales chez les Sociétés Inférieures.*

Dès le début il était entendu que le primitif ne perçoit rien comme nous; que chez lui l'élément cognitif est presque submergé sous la vague émotionnelle ; que son esprit est donc imperméable à l'expérience puisque les confirmations ou les démentis de celle-ci ne peuvent, de toute évidence, tomber que sur des constatations de son ordre et que le primitif est insensible aux réalités purement expérimentales, noyées par lui dans le *continuum* des participations mystiques. Le primitif était un prélogique, ce qui ne veut dire ni antilogique ni même logique, mais tout simplement réfractaire à la loi de contradiction ou au moins parfaitement indifférent à l'absurdité logique.

Il s'ensuit que pour le primitif la mort n'est jamais naturelle, car « où aurait-il pris la notion d'une mort naturelle », d'une mort conforme à la loi universelle de l'expérience, puisque l'expérience ne lui apprend rien et qu'il lui manque la première qualité de l'expérimentation la plus rudimentaire : la capacité de voir les choses comme elles sont?

Dès lors aussi c'est le caractère « mystique », ce sont les participations imaginaires des objets entre eux, qui ont seules de l'intérêt pour les primitifs. Les « formes des êtres », les caractères objectifs qui permettent de distinguer les différentes réalités sont sans grande importance pour lui : son attention est ailleurs. « Il n'a aucune idée des règnes de la nature, ni des propriétés fondamentales des êtres qui y sont rangés ». Il n'a pas la moindre idée d'une métaphysique spiritualiste.

Tous les êtres pour lui sont homogènes. Aucun n'est pure matière, encore moins pur esprit. Aussi la destinée de l'individu dans l'au-delà ne cause au primitif aucune véritable inquiétude. Les indigènes ne savent donc ni ce que c'est que l'âme ni ce qu'est

l'esprit. Sous les mots que les missionnaires ou les explorateurs ont traduit par ces vocables, le primitif a mis des notions irréductibles à nos idées et le quiproquo ne peut cesser qu'au moment où, de part et d'autre, on reconnaît ne pas parvenir à s'entendre.

La conclusion du dernier ouvrage de M. Lévy-Bruhl, l'*Ame Primitive*, ne pouvait donc être que fort négative. Après avoir recherché quelles notions les primitifs possèdent de leur vie, de leur âme, de leur personne, l'auteur déclare : « L'examen des faits m'a amené à reconnaître qu'ils n'en ont pas, à proprement parler, de notions. C'est en présence de « prénotions » que je me suis trouvé, c'est-à-dire, de représentations « qui correspondent de plus ou moins loin » à celles que les mêmes mots signifient pour nous (1).

Autant dire que dans la mentalité des primitifs il n'y a aucun équivalent pour nos idées de vie, d'âme, de personne, et par conséquent pour toutes celles qui en dérivent. C'est encore une fois la théorie de l'hiatus qui reparaît. L'esprit humain ne trouverait pas à passer graduellement des conceptions « primitives » aux conceptions « positives » et expérimentales des cultures civilisées. Le primitif est dominé par la loi de participation ; le civilisé par la loi de contradiction.

La loi de participation, faisant tout entrer dans tout et ne traçant aucune limite nette entre les différents ordres de réalités, amène le primitif à identifier de façon mystérieuse (pour nous) et prélogique les vivants et les morts, les noms et les choses, les présents et les absents, les individus et les groupes sociaux, les sujets et les objets, et à noyer toutes ces distinctions si primordiales et évidentes pour nous dans une identité aussi profonde que totale. Pour parler d'une âme, il faudrait la distinguer du corps dans un individu lui-même distinct de ses congénères, toutes opérations impossibles et impensables pour un primitif (2).

(1) *Op. cit.* Avant-propos. — (2) M. Lévy-Bruhl résume d'ailleurs de façon fort incorrecte la théorie de l'âme telle qu'elle serait admise « par nous », c'est-à dire par les missionnaires. Où a-t-il pris que ceux-ci « croient à la distinction de deux

Raisonner sur la vie, c'est d'abord l'envisager comme ayant commencé à un moment et devant se terminer à un autre, mais le primitif ne voit qu'une continuité entre les ancêtres et les vivants, et même, à proprement parler, il ne voit que des vivants : les ancêtres prolongeant dans des conditions spéciales leur existence, celle qu'ils menaient « au soleil ». Concevoir la personne, c'est l'isoler de son entourage, en faire un sujet indépendant, capable d'actions libres, et responsable de ses décisions. Rien de pareil dans la tête d'un primitif, nous dit-on. Pour lui la personne indépendante n'existe pas, c'est le clan qui l'absorbe. Ses actes, en apparence les plus spontanés et les plus réfléchis, ne viennent pas de lui seul et n'engagent pas sa responsabilité. Ils ne sont que les manifestations du « pouvoir » général et vague qui meut tout, et la preuve c'est qu'on imputera à n'importe qui, sur la foi d'une divination quelconque, la sécheresse ou l'inondation, la mort du bétail ou le succès d'une chasse, à laquelle il n'aura peut-être pas même pris part.

C'est ce thème facile que M. Lévy-Bruhl a repris, avec des variantes à peine perceptibles, dans chacun de ses trois ouvrages ethnologiques. Il voulait montrer que le primitif n'est pas un enfant et qu'il y a autre chose que de la « naïveté » absurde dans ses conceptions. Sur ce point il a raison, mais non par les raisons qu'il apporte.

D'ailleurs plus un ethnologue sérieux ne soutient aujourd'hui le caractère « puéril » des primitifs. La psychologie de l'enfant a elle-même fait quelques progrès depuis trente ans, et la mentalité enfantine, loin d'être ce qu'on croyait jadis : une pure plasticité,

substances l'une corporelle et périssable, l'autre spirituelle et immortelle » et que la mort, en les séparant, « libère la substance spirituelle ou âme, *qui est l'individu véritable.* » Et plus loin « les missionnaires voient deux substances hétérogènes, temporairement unies » (*L'âme primitive*, p. 25 et 252). Il n'y a pas un seul missionnaire qui admette un aussi misérable cartésianisme. Et si M. Lévy-Bruhl est si peu à même de débrouiller la mentalité du missionnaire, dans les questions philosophiques qui sont sa spécialité professionnelle, à quelles aventures ne court-il pas en interprétant la mentalité de primitifs, dont il ignore jusqu'à la langue et qu'il n'a jamais vus.

apparaît de plus en plus comme un ensemble très cohérent, très systématique, dont l'éducation doit se garder de briser l'harmonie ou de méconnaître l'équilibre. Il était bien inutile d'écrire trois gros volumes et de compiler plusieurs douzaines de monographies pour nous dire qu'un chef Maori ou un Indien Peau-Rouge, ou un Esquimau, chasseur de phoques, ne vivraient pas un seul jour s'ils n'étaient que des enfants naïfs.

Mais M. Lévy-Bruhl a poussé ses conclusions bien au delà de ces observations élémentaires. Il a décrit le primitif comme un prélogique, incapable de comprendre comme nous l'essentiel de la vie, de la personne, de l'âme, de l'expérience, de l'activité, de la mort, de la famille, et donc de la morale et de la liberté, dépourvu de toute vraie métaphysique, insensible à la loi de contradiction, réfractaire à l'idée de causalité.

Et ici, il faut bien dire que son analyse est totalement erronée. Point par point, si on veut rester dans le vrai et rendre justice aux faits les mieux constatés, c'est tout juste l'opposé des affirmations de M. Lévy-Bruhl qu'il est nécessaire de tenir.

Le primitif, beaucoup mieux que le civilisé, distingue les propriétés *réelles*, expérimentales, des choses. Les ouvriers noirs, qui trient dans les alluvions diamantifères les graviers de la Forminière, au Kasaï, ont tout naturellement l'œil si exercé, que pas une fois sur mille ils ne se trompent en repérant le « petit caillou intéressant ».

Le « primitif » nomade, qui parcourt le désert, lit sur le sable beaucoup mieux que nous dans les livres. Et ce ne sont pas des « participations mystiques » qu'il y découvre. Ce sont les empreintes des chameaux. Avec une sûreté prodigieuse, il pourra dire si la caravane est du pays, d'où elle vient, si elle est fatiguée, ce qu'elle porte, à quelle allure elle chemine, quel est l'âge de chaque bête et l'état de santé des gens. Le berger du Sahara connaît individuellement la trace de ses 3 ou 4000 moutons (1). Le

(1) Cf. Henry Hubert. *Influence du milieu sur les individus*, dans Outre-Mer. *Revue générale de Colonisation*, 1re année, 1929, p. 348 et 349.

primitif est un chasseur, un traqueur hors de pair. Il est tout à fait inutile de le tromper sur les qualités expérimentales et réelles du bois de l'arc ou de la fibre de corde ; sur l'efficacité d'un piège ou sur l'emplacement utile d'un affût. S'il n'était pas merveilleusement adapté à ce genre de connaissances réelles, croit-on vraiment que les conditions très dures dans lesquelles il doit défendre sa vie lui auraient permis d'exister depuis des siècles?

M. Lévy-Bruhl n'ose pas nier que l'outillage du primitif ne soit souvent — toujours — très ingénieux, mais il passe très vite là-dessus, en déclarant que ce n'est pas à ces accessoires que le primitif s'intéresse. Rien n'est plus faux. Il suffit de voir avec quelle patience et quel amour cet outillage est préparé, perfectionné, fignolé même.

Les barques des Maoris, les raquettes des Peaux-Rouges, les kayaks des Esquimaux, les peaux des tipis, les nasses, les hameçons, les flèches, les pots, les meules, etc... tout ce qui assure la vie ou le confort modeste du primitif, sont, de toute évidence, sa première et grande préoccupation.

Et comment les Maoris auraient-ils pu modifier instantanément, et de la façon la plus ingénieuse, leurs procédés de défense lorsque, pour la première fois, on fit jouer contre eux l'artillerie anglaise, s'ils étaient réfractaires à la loi de causalité, incapables d'observer les choses réelles et uniquement tournés vers les illusoires « participations mystiques » ?

De Tylor à Hobhouse on a répété que l'individu, chez les primitifs, était absorbé par le groupe social, et que la conscience d'une personnalité nettement distincte n'arrivait pas à se former chez lui. Ce n'est là qu'une vue superficielle. Il faudrait au moins reconnaître que le groupe social a, lui, une originalité très accusée. La plus grande difficulté que l'on éprouve, par exemple chez les Bantous du centre africain, quand on leur inculque le devoir universel de la charité, est précisément de leur faire comprendre que celle-ci passe au dessus de toutes les limites des tribus. « Pourquoi devrais-je l'aider! c'est un Muyaka », dira tranquil-

lement un Mulunda. En revanche, à l'intérieur de son clan ou de sa tribu, le primitif garde très nettement et défend de son mieux son originalité personnelle. L'observateur hâtif peut s'y tromper, et estimer que tous ces primitifs se ressemblent, mais le code de morale individuelle est très développé chez eux tous; et les sentiments de jalousie, de rivalité, de haine parfois féroce, tout comme ceux de l'amitié, du respect filial, de la pitié — ces sentiments qui ne pourraient exister chez des individus sans conscience personnelle accentuée, font en réalité la vie interne de la tribu (1). Tout le folk-lore proverbial est là pour témoigner combien est intense chez le primitif la crainte du ridicule, la promptitude à saisir le côté comique d'une situation; combien il juge les individus différents les uns des autres, analysant leurs caractères, décrivant leurs ruses et leurs déconvenues, mettant en scène de vastes histoires, dont les personnages sont tous très vivants et très réels. Bien plus, le folk-lore animalier — qu'il s'agisse des Santals, des Malgaches, des Bantous, des Peaux-Rouges, des Bushmen — est, comme nos fables populaires, bourré de *types*, qui sont de vrais caractères. Nous savions que dans Ésope le renard est l'individu rusé, et légèrement hâbleur, que le bouc est dupé, que le mouton est le faible, innocent et victime, que le loup est un brutal criminel et le lion un souverain majestueux. Les mêmes conventions, dans une faune différente, existent chez tous les primitifs dont on a pu codifier le folk-lore animal. Il leur serait impossible de donner un caractère aussi nettement humain à la gazelle, au crocodile, à l'opossum, au castor, à la tortue, au serpent, s'ils ne l'avaient pas observé avec beaucoup de finesse chez leurs voisins de clan ou de tribu. C'est de l'expérience psychologique humaine qu'ils ont transférée à leurs types d'animaux.

Il faut même aller plus loin. « L'antique affirmation d'après laquelle le primitif est incapable de penser l'abstrait est une de ces généralisations superficielles, léguées par l'évolutionnisme brutal des années 1870 » (2). Il va de soi que l'aptitude à

(1) Cf. Radin. *Op. cit.*, p. 18 à 40. — (2) *Ibid.*, p. 96.

philosopher et le goût de la métaphysique ne sont, dans aucune société, des caractères universellement répandus. Les penseurs sont partout des spécialistes, et donc des exceptions, mais ils sont partout, et c'est cela qui importe. Les sociétés primitives n'en manquent pas plus que les sociétés évoluées. En fait, les notions de *Mana* (Mélanésiens) de *tonwampi* et de *Wakan* (Dakota), de *toiora* (c'est-à-dire âme ou pouvoir divin, force de Io ou Dieu, immanente à tout ce qui vit, chez les Maoris) sont des notions hautement abstraites. James Walker a étudié, avec beaucoup de précision, la philosophie très compliquée des Sioux Oglala dans leur danse du soleil (1). S'il est une chose évidente, c'est que cette philosophie existe et qu'elle est aussi abstraite que subtile.

Voici un exemple — entre mille — de la spéculation Oglala. C'est un des plus accessibles. Il nous montre tout à la fois l'observation expérimentale, le raisonnement logique, la généralisation abstraite et la distinction du sujet et de l'objet ; toutes opérations dont le primitif de M. Lévy Bruhl est radicalement incapable. « Les Oglala croient que le rond est sacré, parce que le Grand Esprit a fait rondes toutes les choses de la nature, excepté les rochers. Le rocher est l'instrument de la destruction. Le soleil, le ciel, la lune sont de forme ronde, comme un bouclier, bien que le ciel soit profond comme un bol. Tout ce qui respire est rond, comme le corps de l'homme. Tout ce qui pousse du sol est rond, comme la tige de la plante. Puisque le Grand Esprit a fait toutes choses rondes, les hommes doivent considérer le cercle comme sacré, car il est le symbole de toutes les choses dans la nature, sauf le rocher. C'est aussi la figure d'un cercle qui marque le bord du monde et donc le symbole des quatre vents qui y voyagent. Le cercle est donc aussi le symbole de l'année. Le jour, la nuit, la lune vont en rond au dessus du ciel. Donc le cercle est un symbole de ces divisions du temps, et par là le symbole de toute espèce de temps. C'est pour ces motifs que les Oglala font leurs

(1) *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, XVI. Part. II.

tipis circulaires, leurs campements circulaires et qu'ils s'assiéent en rond à toutes leurs cérémonies. Le cercle est donc ainsi le symbole du *tipi* et de la tente. Quand quelqu'un trace un cercle comme dessin d'ornement et qu'il n'est pas divisé, il faut le comprendre comme symbole du monde et du temps » (1).

Il est superflu de faire remarquer qu'un seul de ces discours philosophiques (il s'agit ici de Sioux) suffit à ruiner par la base toute la théorie de M. Lévy Bruhl. Mais de pareilles philosophies, loin d'être rares, abondent chez le primitif. Les Maoris ont des systèmes raffinés pour expliquer l'origine de la conscience en cinq étapes, les Hawaïens pour expliquer l'origine de la nuit. Il faudrait tout citer, car ce sont tous les témoins de la *sagesse* séculaire des primitifs qui s'insurgent contre les généralisations sommaires de M. Lévy-Bruhl. Voici pour finir un chant de prière Néo-Zélandais. C'est l'invocation que le prêtre maori, chargé de l'instruction de la jeunesse, récite sur la tête de ses pupilles, avant de commencer la leçon matinale. On verra si vraiment il y manque la « distinction du sujet et de l'objet, la perception de la personnalité, l'intelligence de la vie, le goût du savoir, etc. ».

Entre profondément, pénètre jusqu'aux véritables origines
Dans les sources mêmes de toute connaissance
O Io (= Dieu), ô face cachée.
Laisse-toi prendre comme dans un grand et long filet au plus profond des secrets de leurs oreilles.
Dans leur désir, dans leur persévérance, à eux tes enfants, tes fils.
Répands sur eux ta mémoire, ton savoir.
Demeure dans leur cœur, dans les racines des commencements,
O Io le savant, ô Io le déterminé,
O Io qui t'es fait toi-même.

Que le primitif soit difficile à comprendre, c'est bien sûr ; qu'il ne soit pas un enfant, c'est l'évidence ; mais qu'il soit incompréhensible parce qu'il est plongé dans le prélogisme et dans les prénotions, c'est une de ces affirmations pernicieuses, à laquelle la vraie science est totalement étrangère. Nous n'avons pas voulu dire autre chose.

PIERRE CHARLES, S. I.

(1) *Ibid.*, p. 150.

La convention entre le Saint-Siège et la Prusse

La convention entre le Saint-Siège et la Prusse a été conclue le 14 juin 1929, adoptée par le Conseil d'État par 44 voix contre 36 le 28 juin suivant, approuvée par la Diète prussienne en troisième lecture le 9 juillet par 243 voix (Centre, démocrates et socialistes) contre 172 (populistes, nationaux socialistes, communistes et une partie des nationaux allemands). Elle a été ratifiée à Berlin, le 13 août suivant, par Son Excellence le nonce Eugène Pacelli, promu depuis lors au cardinalat, et le ministre président de Prusse, Son Excellence le Docteur Otto Braun.

Le texte officiel appelle le document une convention solennelle : « förmlichen Vertrag », tandis que le terme concordat est employé pour désigner les accords conclus avec la Lettonie, la Bavière, la Pologne, la Lithuanie, l'Italie et même la Roumanie orthodoxe. Cependant les « *Acta Apostolicae Sedis* » (1) le publient sous le titre de « sollemnis conventio seu concordatum ». C'est la preuve que le Saint-Siège n'entend pas donner une signification spéciale au terme « convention », qu'il considère comme synonyme de concordat.

On a prétendu que seule une convention, et non un concordat, pouvait être conclue entre le Saint-Siège et une Puissance protestante. La convention se distingue du concordat par l'absence d'un texte arrêté, signé et publié de commun accord. Les parties contractantes, après accord préalable sur le fond, manifestent celui-ci dans des documents séparés : une bulle pontificale et un texte législatif. Ce fut le cas des bulles de circonscription des diocèses en Allemagne au début du XIXe siècle. Ce n'est évidemment pas pour ce motif que l'accord avec la Prusse ne pourrait être appelé un concordat.

(1) *Acta Apostolicae Sedis*, t. 21, 1929, p. 521-543.

On a soutenu aussi qu'un concordat règle l'ensemble des rapports entre les deux Puissances, tandis qu'une convention ne se rapporte qu'à des points particuliers. Cela est inexact. Le Saint-Siège se sert indifféremment des deux termes (1). Il est vrai toutefois que les accords conclus depuis la guerre, sur des questions particulières, ne sont pas appelés concordats (2), sans qu'on puisse en conclure qu'une convention ne puisse être un concordat. En tout cas le caractère obligatoire de l'accord ne s'en trouve pas modifié.

La convention compte quatorze articles avec un protocole final faisant partie intégrale du concordat et comprenant l'interprétation de quatre de ses dispositions. Suit la correspondance échangée entre le nonce apostolique de Berlin et le ministre président de Prusse (5 et 6 août 1929) concernant le silence du concordat sur la question scolaire.

Malgré cette grave lacune, l'accord marque un succès pour l'Église catholique en Prusse. Il est dû à la clairvoyance et au dévouement du nonce apostolique, à l'activité du parti du Centre et de son chef le Dr Kaas et à l'influence du Dr Braun qui a rallié les socialistes à la convention (3). Il y avait, en effet, à sa conclusion, chez beaucoup une opposition de principe : un État composé pour les deux tiers de protestants pouvait-il par un concordat reconnaître l'Église de Rome? D'autres y voyaient un danger pour la paix religieuse du pays ; plus spécialement l'érection d'un diocèse à Berlin, centre du Protestantisme, n'était-elle pas une arme de guerre mise entre les mains du Catholicisme contre le Protestantisme ?

(1) J. B. Saegmüller, *Die Identität von Konkordat und Konvention zwischen dem Apostolischen Stuhl und dem Staat,* dans *Theologische Quartalschrift*, t. 108, 1927, p. 343-355. — (2) Le terme concordat n'est pas employé pour désigner la convention conclue entre le Saint-Siège et le Portugal le 15 avril 1928 et le 11 avril 1929, concernant la circonscription des diocèses dans les Indes, ni celle qui a été conclue avec la France concernant les honneurs liturgiques dans les Lieux-Saints. Ces documents sont appelés convention, accord, protocole. — L'accord provisoire avec la Tchécoslovaquie est désigné sous le nom de « Modus vivendi ». — (3) Sur l'attitude des différents partis politiques d'Allemagne à l'égard d'un concordat voir M. Bierbaum, *Das Konkordat in Kultur, Politik und Recht.* Freiburg i. B., 1928.

En tout cas, l'ancien principe du paritétisme ne faisait-il pas obstacle à la conclusion d'un traité avec l'Église catholique, sans qu'un accord semblable soit conclu avec l'Église évangélique, à laquelle la Constitution de Weimar a donné l'autonomie? (1)

La convention débute par la garantie solennelle du principe de la liberté du culte catholique et de son exercice (art. 1) ; elle règle l'organisation diocésaine de la Prusse (art. 2-3), garantit la propriété ecclésiastique (art. 4-5), détermine le mode de nomination aux offices de l'Église (art. 6-11), organise les études philosophiques et théologiques des candidats au sacerdoce (art. 12), prévoit la manière d'aplanir les difficultés d'interprétation de la convention (art. 13) et fixe l'entrée en vigueur de celle-ci (art. 14).

Afin de mieux saisir la portée des dispositions de l'accord, faisons deux remarques préliminaires, sur les anciennes bulles de circonscription des diocèses et sur la situation juridique de l'Église catholique en Allemagne.

Les bulles de circonscription, portées d'accord avec les gouvernements allemands, ont déterminé l'organisation religieuse diocésaine et fixé la dotation des services diocésains. Cette dotation est une compensation pour les biens ecclésiastiques confisqués. Elle n'a jamais été pleinement exécutée. On remarquera que la convention nouvelle ne déroge à ces bulles que pour autant qu'elles sont contraires aux dispositions de l'accord. Elle y fait même un appel direct, pour le cas où le gouvernement voudrait racheter, comme la constitution de Weimar le permet, les contributions obligatoires de l'État en faveur du culte catholique.

On sait qu'en droit allemand l'Église catholique jouit des privilèges des corporations de droit public. La constitution de Weimar reconnaît à tous les cultes une liberté et une autonomie très larges et leur fournit des moyens assez commodes d'acquérir la personnalité juridique de droit privé. Les congrégations religieuses

(1) On trouvera de nombreux documents et renseignements très intéressants sur la conclusion et l'approbation du concordat prussien dans *La Documentation catholique*, t. 22, 1929, p. 1027-1088.

peuvent en profiter sans aucune restriction spéciale. Mais la qualité d'institution de droit public, si elle accorde des avantages, entraîne aussi une dépendance plus grande à l'égard de l'État. Cette situation explique plusieurs dispositions concordataires. L'Église catholique en Prusse n'est pas séparée de l'État.

I. — La garantie de la liberté du culte catholique.

« Le gouvernement prussien accordera la protection légale à la liberté de la profession et de l'exercice de la religion catholique » (art. 1). Cette disposition n'est qu'une application de l'art. 135 de la Constitution de Weimar, qui, après avoir reconnu la pleine liberté de croyance et de conscience, place sous la garantie de la Constitution et la protection de l'État l'exercice paisible de la religion.

Cette clause, qui se rencontre dans tous les concordats, ne vise pas une sanction positive des droits de l'Église, elle n'oblige qu'à faire respecter la liberté. Toute mesure législative, administrative ou judiciaire, contraire à celle-ci, est interdite, toute atteinte contre elle doit être réprimée par la loi. Ce n'est pas à dire que l'État doive prendre des mesures spéciales en faveur de l'Église catholique, mais qu'il ne pourrait prendre contre elle des mesures d'exception. Cette disposition n'entraîne, pensons-nous, l'abrogation d'aucune loi générale de l'État.

II. — L'organisation diocésaine.

L'organisation diocésaine du territoire actuel de la Prusse avait été réglée par les bulles de circonscription des diocèses, après entente entre le Saint-Siège et le gouvernement : la bulle de Pie VII *De salute animarum* (16 juillet 1821) pour le territoire de l'ancienne Prusse ; celle du même pontife *Provida solersque* (16 août 1821) et celle du pape Léon XII *Ad Dominici gregis* (11 avril 1827) pour la province ecclésiastique du Haut Rhin ; celle

enfin de Léon XII *Impensa Romanorum Pontificum* (16 mars 1824) pour l'ancien royaume de Hanovre.

Les modifications apportées par la convention aux circonscriptions diocésaines ont différentes causes.

Les circonstances politiques ont détaché de l'Allemagne les diocèses de Posen-Gnesen et de Culm. Les parties restées allemandes de ces diocèses avaient été confiées à un administrateur apostolique ayant sa résidence à Tütz, sauf la Pomésanie (1), à l'Est du corridor de Dantzig, dont l'administration provisoire avait été confiée à l'évêque d'Ermland (Frauenburg). Cette dernière partie a été réunie définitivement au diocèse d'Ermland. Les autres territoires formeront désormais la prélature nullius de Schneidemühl, dépendant de l'église métropolitaine de Breslau.

Pour mieux assurer le gouvernement des âmes, deux nouveaux évêchés ont été érigés. Celui de Berlin, comprenant les provinces de Brandebourg et de Poméranie (environ six cent mille catholiques), remplace l'ancienne délégation apostolique de Berlin, administrée par l'évêque de Breslau et confiée au prévôt de Sainte-Hedwidge à Berlin. L'évêché d'Aix-la-Chapelle, dont la bulle d'érection de 1907 n'a jamais été exécutée, est un démembrement du diocèse de Cologne et le rétablissement d'un ancien évêché supprimé en 1821. Enfin les territoires formant le Vicariat apostolique de l'Allemagne du Nord et la Préfecture apostolique du Schleswig-Holstein ont été réunis au diocèse d'Osnabrück. Depuis longtemps l'évêque d'Osnabrück était administrateur apostolique de ces territoires.

Cette réorganisation marque un progrès, mais il est encore bien insuffisant. On avait espéré davantage. Il est frappant, dans cet ordre d'idées, de constater que le concordat ne permet même pas, sans une entente préalable avec le gouvernement, de fixer le siège d'un évêque auxiliaire hors de la résidence de l'évêque diocésain.

(1) L'évêché de Pomésanie, dans la Prusse Orientale, a été supprimé lors de l'introduction de la Réforme en Allemagne.

On a voulu aussi faire correspondre l'organisation ecclésiastique avec l'organisation politique.

Les évêchés de Fulda et de Limbourg, qui dépendaient de la métropole de Fribourg en Brisgau (Bade), ont été détachés de la province ecclésiastique du Haut Rhin pour être rattachés à la nouvelle métropole de Paderborn et à celle de Cologne. Les territoires des diocèses de Fulda, de Limbourg et d'Hildesheim ont été modifiés dans le même but. De cette manière, les circonscriptions ecclésiastiques correspondent aux limites de la Prusse, si l'on excepte le Hohenzollern, qui relève du diocèse de Fribourg et quelques petits territoires de la frontière Tchèque, qui appartiennent aux diocèses de Prague et d'Olmütz.

Le territoire de la Prusse comprendra désormais trois sièges métropolitains : Cologne avec cinq suffragants : Aix-la-Chapelle, Osnabrück, Limbourg, Munster et Trèves; Paderborn, avec deux suffragants: Hildesheim et Fulda; Breslau avec trois suffragants: Berlin, Ermland et la Prélature nullius de Schneidemühl (1). Il n'y a plus de diocèses soumis directement au Saint-Siège, ceux-ci étant devenus soit des métropoles (Breslau), soit des évêchés suffragants (Ermland, Hildesheim, Osnabrück) (art. 2, § 1-6).

Ces modifications dans les diocèses ont entraîné des changements dans l'organisation des chapitres et l'érection de deux chapitres cathédraux nouveaux. Tous les chapitres de la Prusse sont numérés : « numerata » ou « clausa » : le nombre des personnes qui peuvent en faire partie est déterminé et invariable. Ils comptent tantôt deux dignités : le prévôt et le doyen; tantôt une seule : le doyen ou le prévôt. Les chanoines sont de deux catégories : les résidants et les non résidants ou honoraires (2).

(1) L'ancienne circonscription diocésaine était la suivante : quatre sièges dépendaient immédiatement du Saint-Siège : Breslau, Ermland, Hildesheim, Osnabrück ; il y avait un siège métropolitain : Cologne avec trois suffragants : Münster, Paderborn et Trèves. Les sièges de Fulda et de Limbourg dépendaient du siège métropolitain de Fribourg en Brisgau. — (2) Les textes italien et allemand de la convention sont également officiels. Ils présentent quelques nuances.

Ceux-ci, à la différence des chanoines honoraires en France et en Belgique, ne jouissent pas seulement des prérogatives honorifiques des chanoines : ils participent à l'élection de l'évêque et perçoivent les revenus attachés à leur fonction. Leur nombre est fixe ; dans les chapitres de Cologne, de Munster et de Breslau, l'un deux doit être choisi parmi les professeurs de la faculté de théologie de Bonn, de Munster et de Breslau (art. 2, § 7-8).

« Pour assister l'évêque diocésain, aux sièges archiépiscopaux de Cologne, de Breslau et de Paderborn et aux sièges épiscopaux de Trèves, de Munster et d'Aix-la-Chapelle sera donné un évêque auxiliaire, qui sera nommé par le Saint-Siège, à la demande de l'évêque diocésain. S'il en est besoin, d'autres évêques auxiliaires pourront être établis de la même manière pour ces diocèses comme pour les autres. La résidence d'un évêque auxiliaire ne pourra être établie dans un endroit autre que le siège de l'évêque diocésain, sans une « prise de contact » préalable avec le gouvernement prussien » (art. 2, § 10).

Toute modification aux circonscriptions provinciales ou diocésaines doit faire l'objet d'un accord supplémentaire. Toutefois, conformément à ce que portent tous les autres concordats, des changements de limites en vue de mieux assurer l'organisation locale de la charge des âmes, ne sont pas soumis à cette formalité (art. 2, § 9). Les autres offices ecclésiastiques, à l'exception des chapitres cathédraux, peuvent être modifiés ou erigés librement, aussi longtemps qu'il n'est pas fait appel au concours financier de l'État. L'intervention de celui-ci dans l'établissement ou la modification des communautés ecclésiastiques sera réglée par un accord à conclure entre le gouvernement et l'évêque diocésain. C'est que celles-ci jouissent, aux yeux de l'État, de la personnalité juridique de droit public (art. 3).

Les chanoines appelés non résidants dans le texte allemand sont appelés honoraires dans le texte italien, comme aussi dans les bulles de circonscription.

III. — La propriété ecclésiastique.

La convention distingue deux catégories de biens ecclésiastiques : ceux qui forment la dotation des instituts diocésains, qui a été réglée jadis par les bulles de circonscription et ceux qui appartiennent aux établissements locaux.

La première catégorie comprend la dotation ancienne des organisations diocésaines et les édifices qu'elles occupent. Le gouvernement s'engage à mettre à leur disposition une somme annuelle de deux millions huit cent mille marks, qui devront être répartis suivant une convention particulière. On a pris comme base les dépenses actuellement inscrites pour les cultes au budget de la Prusse. Un article additionnel fait remarquer que si cette base devait être modifiée pour des dépenses similaires, il faudrait en tenir compte pour fixer l'indemnité (art. 4, § 1). Les droits existants de propriété ou d'usage sur les habitations et les édifices devront être garantis par leur transcription au cadastre (art. 4, § 2).

La constitution de Weimar prévoit la possibilité du rachat des contributions de l'État en faveur des cultes, basées sur la loi, les conventions ou tout autre titre juridique, d'après des principes à fixer par une loi d'Empire. Tant que cette loi n'a pas été portée, les contributions demeurent obligatoires (art. 138 et 173). En prévision de cette hypothèse, la convention déclare que l'on prendra comme base de cette conversion les droits tels qu'ils sont stipulés dans les bulles de circonscription (art. 4, § 3).

La convention ne parle pas des subsides accordés par l'Etat à d'autres institutions ecclésiastiques, parce qu'ils sont considérés comme des contributions volontaires de l'État. Par contre elle reconnaît pour les corporations de droit public de l'Église catholique le principe énoncé à l'art. 138, al. 2, de la constitution de Weimar : « Le droit de propriété et les autres droits des sociétés religieuses et associations religieuses sur leurs établissements et fondations et autres biens destinés au culte, à l'enseignement ou à des œuvres de bienfaisance, sont garantis ».

En outre, les bâtiments et les biens immobiliers appartenant à l'État et destinés à des usages ecclésiastiques, sont laissés à la disposition de l'Église, sans préjudice toutefois des contrats éventuellement existants (art. 5).

IV. — La provision des offices ecclésiastiques.

Indiquons brièvement, d'après le texte de la convention, le mode de nomination aux offices ecclésiastiques, les conditions requises de la part des candidats et le rôle de l'État.

Pour les évêques, le droit antérieur en vigueur consacrait le principe de l'élection par le chapitre de l'église cathédrale. Dans les provinces de la Prusse ancienne, les étrangers ne pouvaient être élus, non moins que les personnes moins agréables « minus gratae » au gouvernement. Dans l'ancien royaume de Hanovre (Hildesheim et Osnabrück) le chapitre devait, avant l'élection, présenter au gouvernement une liste de candidats; celui-ci pouvait écarter les personnes moins agréables, à la condition toutefois de maintenir un nombre de candidats suffisant, au moins trois, parmi lesquels le chapitre pouvait choisir le nouvel évêque.

Cette discipline a subi des modifications assez importantes. En cas de vacance d'un siège archiépiscopal ou épiscopal, les chapitres respectifs d'une part, d'autre part les évêques diocésains de la Prusse soumettront au Saint-Siège des listes de candidats qui remplissent les conditions prévues par le droit canonique. Le Saint-Siège, en tenant compte de ces présentations de candidatures, communiquera au chapitre une liste de trois candidats, parmi lesquels celui-ci, en y comprenant les chanoines non résidants, choisira au vote secret et librement le nouveau titulaire. Après l'élection le chapitre devra s'assurer que le gouvernement n'a pas d'objections de caractère politique à faire valoir contre l'élu.

Conformément au droit canonique (can. 331, § 3), il appartient au Souverain Pontife de juger des qualités de l'élu et de nommer l'évêque. Une note ajoutée au texte du concordat dans les « *Acta*

Apostolicae Sedis », fait remarquer que le Saint-Siège n'est pas lié à ce point par les présentations de candidatures, qu'il ne puisse choisir comme évêque un ecclésiastique qui n'est pas renseigné dans l'elenchus des candidats. Il semble d'ailleurs résulter de l'ensemble des dispositions, que la nomination d'un évêque coadjuteur avec droit de succession ou d'un évêque auxiliaire relève du Souverain Pontife, sans intervention du chapitre (art. 6).

Dans les chapitres, les différents modes de nomination stipulés dans les bulles de circonscription sont unifiés comme suit. Dans les chapitres qui comptent deux dignités, celles-ci sont conférées par le pape, la première à l'instance du chapitre, la seconde à celle de l'évêque ; s'il n'y a qu'une seule dignité, elle sera conférée alternativement à l'instance du chapitre et à celle de l'évêque. Les chanoines seront nommés par l'évêque, alternativement « audito capitulo » après avis du chapitre, et avec son consentement « de consensu capituli ». L'alternative s'exerce séparément pour les chanoines résidants et les autres. Les vicaires du chapitre seront nommés par l'évêque « audito capitulo » (art. 8).

Enfin, quant au droit de patronage de l'État, celui-ci l'exercera après une « prise de contact » avec l'autorité diocésaine, selon des instructions qui seront arrêtées de commun accord. Un nouvel accord interviendra, spécialement pour le cas où le gouvernement de la Prusse porterait la loi nouvelle prévue par l'art. 83 de la constitution prussienne : « A la demande d'une des parties intéressées, un droit de patronage existant doit être supprimé, moyennant rachat des charges patrimoniales qui le grèvent. La loi déterminera la procédure et les principes de ce rachat » (art. 11).

Les conditions que l'État requiert pour l'admissibilité à la plupart des fonctions ecclésiastiques sont au nombre de trois. L'ecclésiastique d'abord doit être citoyen allemand. Il doit ensuite, comme couronnement de ses études moyennes, avoir obtenu le certificat de maturité (Maturitätsprüfung ou Reifeprüfung). Celui-ci est accordé après un examen subi devant le corps professoral de l'établissement d'enseignement moyen que l'étudiant a fréquenté,

présidé par un commissaire du gouvernement. Bien qu'en théorie l'enseignement moyen soit libre, tous les établissements sont soumis aux règles édictées pour les écoles de l'État. Fort peu nombreux sont en Prusse les établissements libres d'enseignement moyen pour garçons. Enfin, l'ecclésiastique doit avoir fait pendant trois ans au moins (1) des études philosophico-théologiques dans une université allemande, dans un séminaire épiscopal reconnu par le gouvernement, dans une université pontificale de Rome ou, en vertu d'une clause ajoutée au concordat, dans une université autrichienne d'État dont l'équivalence est admise pour les sciences philosophiques, littéraires et juridiques. Cette clause précise le sens d'une disposition du concordat qui permet, de commun accord entre les autorités ecclésiastiques et gouvernementales, de reconnaître les études faites dans d'autres universités de langue allemande. De commun accord aussi, on pourra ne pas tenir compte des deux autres conditions.

Ces conditions sont exigées pour tous les ecclésiastiques qui seront appelés aux fonctions d'archevêque ou d'évêque diocésain ou auxiliaire, de prélat nullius, de chanoine ou vicaire d'une cathédrale, de membre d'un office diocésain, de directeur ou de professeur dans un séminaire ou de curé. Les deux premières conditions seules sont requises pour les autres fonctions qui entraînent charge d'âmes (art. 9, § 1 et 2).

Quant à l'intervention du gouvernement, elle consiste, pour les évêques diocésains et coadjuteurs avec droit de succession et les prélats nullius, non pas dans un droit de veto, comme il est dit expressément dans une ajoute au concordat, mais dans celui d'être consulté sur le fait s'il existe des objections d'ordre politique contre la nomination d'un candidat déterminé. Cette disposition peut être appelée de droit commun concordataire (art. 6 et 7).

C'est en vue de pouvoir constater si les ecclésiastiques remplis-

(1) Les *Acta Apostolicae Sedis* font remarquer que ces dispositions ne dérogent pas aux règles du droit canonique qui fixe à six ans la durée des études philosophiques et théologiques (canon 1365).

sent les conditions prescrites (nationalité, examen de maturité, études théologiques), que l'autorité ecclésiastique est tenue de communiquer au gouvernement le nom des candidats qui doivent être nommés dans un chapitre cathédral, dans une administration diocésaine, ou sont désignés comme directeurs ou professeurs dans un séminaire. Cette notification doit se faire deux semaines avant la nomination (art. 9, § 3). Elle permettra aussi au gouvernement de vérifier si les directeurs et professeurs des séminaires remplissent les conditions voulues (art. 12, § 2). Une notification analogue sera faite, mais immédiatement après la nomination, pour l'administrateur d'un diocèse ou d'une prélature nullius, d'un évêque auxiliaire ou d'un vicaire général. Il en sera de même de ceux qui auront été chargés d'une manière stable de l'administration d'une paroisse (art. 10). Le Saint-Siège justifie cette intervention, en même temps qu'il l'y lie, par le fait de la dotation par l'État des instituts diocésains (art. 9, § 1).

V. — La formation théologique et philosophique des ecclésiastiques.

On sait avec quel soin jaloux la Prusse veille sur l'enseignement. C'est l'État qui l'organise et, s'il admet des établissements libres, il les soumet à une autorisation préalable, aux règlements de l'École publique et à la surveillance de l'État. Cela est vrai aussi, pour une grande part, de l'enseignement philosophique et théologique des futurs prêtres.

C'est ainsi que l'État a établi, près des universités de Breslau, de Bonn et de Munster des facultés de théologie catholique et protestante et une Académie ecclésiastique à Braunsberg, établissements de l'État dont les professeurs sont des fonctionnaires publics, nommés par le ministère de l'instruction, sur la présentation par la faculté d'une liste de trois candidats. Ces institutions ont été maintenues par la constitution de Weimar.

Tandis que les facultés protestantes sont indépendantes des

confessions religieuses, le gouvernement admet une certaine dépendance des facultés catholiques de l'autorité diocésaine. L'évêque intéressé peut faire opposition à la nomination par l'État d'un professeur de philosophie ou de théologie dans la faculté de théologie, motivée par des raisons de doctrine ou basée sur la conduite morale du candidat. Pour des motifs du même genre, et sans préjudice des droits dont un professeur jouit à titre de fonctionnaire public, à la demande de l'évêque, le ministre de l'instruction publique désignera un remplaçant d'un professeur en fonction, dans son enseignement théologique. Cette situation se trouve consacrée par la convention (art. 10).

Celle-ci autorise également l'établissement d'un séminaire diocésain à Paderborn (Académie), à Cologne (Albertus Akademie), à Fulda (Lehranstalt), à Trèves, Hildesheim, Limbourg et Osnabrück. L'enseignement dans ces établissements devra être conforme à l'enseignement théologique des universités allemandes comme aux prescriptions du droit canonique. Les statuts et les programmes de ces écoles doivent être communiqués au ministre de l'instruction. Les professeurs doivent remplir les conditions exigées de ceux qui sont nommés dans les universités de l'État. Leurs noms doivent être communiqués à l'avance au ministère de l'instruction publique. Avant tout, on exigera des candidats une « Habilitationsschrift »; si celle-ci présente une valeur scientifique spéciale, le candidat pourra être dispensé du grade de docteur en théologie (art. 11).

VI. — Les clauses finales de la convention.

Elles ne demandent pas de commentaires. Comme plusieurs concordats d'après guerre, la convention décide que les divergences qui pourraient s'élever sur l'interprétation de la convention seront arrangées par voie amicale. La convention sera ratifiée à Berlin et entrera en vigueur le jour de l'échange des ratifications. Cesseront d'avoir force toutes les lois et ordonnances qui sont en contra-

diction avec les dispositions de la convention. Nous l'avons déjà fait remarquer, les conventions antérieures ne sont pas entièrement abolies.

VII. — Le silence de la convention sur la question scolaire.

Dans la correspondance échangée entre le nonce E. Pacelli et le ministre président de Prusse O. Braun, le Saint-Siège regrette que la question scolaire n'ait pu faire l'objet de dispositions concordataires; qu'il ait même fallu écarter une proposition faite à ce sujet par les commissaires du gouvernement en 1927, que le Saint-Siège n'avait acceptée que par une extrême condescendance. Cette omission n'implique aucune renonciation aux principes qui sont consacrés dans les concordats récents. Le gouvernement prussien de son côté s'excuse, par le fait que pareille disposition aurait rendu impossible l'approbation de la convention par le Parlement; d'ailleurs cette omission ne portera en aucune manière préjudice aux droits des catholiques en matière scolaire garantis par la constitution d'Empire, principalement en ce qui concerne l'école confessionnelle et l'instruction religieuse.

Dans l'enseignement primaire, dont seul nous voulons parler ici, la constitution allemande connaît, du point de vue religieux, trois espèces d'écoles établies par l'autorité publique. Ce sont d'abord les écoles simultanées, où sont admis les enfants appartenant à différentes confessions religieuses, mais dans lesquelles l'enseignement religieux proprement dit est confessionnel. L'Église a toujours été opposée à ce genre d'écoles, où les enfants catholiques peuvent être confiés à des maîtres protestants et où l'instruction générale ne s'inspire pas des principes catholiques. L'école publique en second lieu peut être confessionnelle, réservée aux enfants qui appartiennent à une religion déterminée. Dans ces deux espèces d'écoles l'enseignement religieux est une « matière ordinaire » du programme. Non pas que l'enseignement de la

religion n'y soit pas obligatoire, mais les maîtres peuvent refuser de le donner et l'obligation des enfants de le fréquenter est subordonnée à la volonté des parents. Il y a enfin l'école laïque, une innovation dans la législation allemande, où l'enseignement religieux n'est pas donné.

L'école confessionnelle et l'école laïque doivent être établies par l'État, à la demande des parents. La loi d'Empire qui doit régler cette question n'a pas encore été portée. On ne sait pas quelles restrictions seront mises à leur érection. La constitution marque un progrès parce qu'elle permet aux parents de réclamer une école confessionnelle, mais d'autre part elle permet de refuser l'établissement de pareille école pour des raisons d'ordre pédagogique : si elle empêche le fonctionnement normal de l'enseignement dans la localité. Cette restriction peut être de conséquence dans les localités d'importance secondaire et dans celles où les catholiques sont minorité. L'enseignement religieux se trouve sous le contrôle de l'État mais il doit être conforme aux principes des confessions religieuses. On n'a pas voulu exclure toute surveillance de l'enseignement religieux par les ecclésiastiques. Ceux-ci peuvent être nommés inspecteurs, s'ils justifient d'une formation technique suffisante. Ils peuvent d'ailleurs être membres des conseils locaux d'enseignement. Cependant la constitution n'admet plus l'ancien usage d'attribuer l'inspection scolaire au clergé comme fonction secondaire (Nebenambt).

La fondation d'écoles libres n'est pas interdite en Allemagne, mais elle est soumise à des restrictions très graves. Ici encore la constitution de Weimar marque un certain progrès, parce que l'autorisation préalable, toujours requise, ne peut être refusée, si l'école remplit les conditions prescrites par la loi. Celles-ci visent la qualité de l'enseignement et le traitement des instituteurs. Toutefois l'école libre ne peut être autorisée que lorsque, dans la localité, il n'existe pas d'école officielle répondant aux idées religieuses ou philosophiques des parents, à moins qu'elle présente un avantage pédagogique spécial. Encore cette école libre est-elle

soumise complètement aux règlements et à la surveillance de l'État. La liberté de l'enseignement sera donc souvent illusoire.

Les revendications principales des catholiques portent sur la préférence à donner partout à l'école confessionnelle, lorsque les parents la réclament ; l'instruction religieuse doit se trouver sous la direction de l'Église et quant aux méthodes de l'enseignement et quant au choix des maîtres qui la donnent ; des subsides devraient être accordés à l'enseignement libre. Après la guerre, le gouvernement Prussien est entré, provisoirement, dans cette voie pour les écoles de l'enseignement moyen, en présence de la grande détresse de l'enseignement libre, qui est donné assez souvent aux filles par des congrégations religieuses.

L'analyse que nous venons de faire des dispositions concordataires, nous permet de conclure qu'aucun avantage nouveau n'est accordé à l'Église. Mais les avantages antérieurs sont mieux adaptés aux circonstances présentes, tant pour la circonscription des diocèses et la nomination des ecclésiastiques que pour les sommes que l'État affecte au culte catholique.

Pour le reste, les dispositions consacrent ou bien les dispositions nouvelles de la constitution de Weimar ou des situations déjà établies de fait, avec quelques précisions. L'importance du concordat réside beaucoup plus dans le fait qu'un pacte existe entre l'Église et la Prusse que dans le contenu du pacte, que la Prusse en majorité protestante a donné à l'Église une preuve de bonne volonté, qui contraste grandement avec les procédés qui ont eu leur manifestation la plus violente lors du Kulturkampf. La convention est l'aboutissement de la réaction commencée depuis longtemps contre cette lutte « pour la civilisation », mais qui a été hâtée par la guerre et par l'avènement d'un gouvernement démocratique.

A. Van Hove,
prof. à l'Université de Louvain.

La première communion des enfants

II. La profession de foi.

Avec la question de la communion des enfants dite solennelle, nous sommes appelé à considérer un autre aspect du droit et de la législation ecclésiastique. Cette cérémonie en effet, telle qu'elle était et est encore organisée chez nous, est inconnue du droit général de l'Église. Vous chercheriez en vain, dans la législation ecclésiastique antérieure au décret de 1910, une décrétale, ou dans le nouveau Code de droit canonique, un article qui s'y rapporte. Tout ce qu'on rencontre dans le droit canon relativement à la communion des enfants a trait à la communion qu'ils sont censés faire à l'âge de discrétion, d'après les exigences du canon « *Utriusque sexus* ». La raison de cette manière d'agir est facile à saisir : dès que l'enfant a participé une première fois au banquet eucharistique, il a fait tout ce que l'Église demande de lui sous ce rapport : toute cérémonie supplémentaire n'ajoute aucun élément nouveau à ses droits ou à ses devoirs. La cérémonie de la communion dite solennelle est donc une création du droit diocésain, découlant du pouvoir qu'ont les évêques d'organiser d'après les circonstances locales, ce qui se rapporte au culte et aux cérémonies.

Telle qu'elle était organisée en Belgique et en France avant le décret de 1910, elle ne remonte guère qu'au XVII^e^ ou au XVIII^e^ siècle. Dans la pastorale qu'il a consacrée, en 1914, à la communion solennelle, Mgr Gouraud, évêque de Vannes, éprouve une satisfaction marquée à louer son pays de l'initiative de cette institution. On a pu citer avec raison, écrit-il, la parole de Léon XIII, disant un jour à l'un de nos compatriotes : « Si j'étais encore archevêque de Pérouse, j'y introduirais votre solennité de la première communion ». Il rappelle aussi que Pie X avait encouragé cette institution à Mantoue, à Venise et même à Rome.

On pourrait se demander quel but poursuivaient les évêques par cette série de cérémonies dont ils entouraient la première communion ? A n'en pas douter, ils voulaient faire impression sur l'esprit des enfants, préparés à ce grand acte par une longue suite de catéchismes et d'instructions, et les retenir dans la pratique de la communion et des devoirs de la vie chrétienne, par le souvenir et l'attirance persévérante du « plus beau jour de la vie ». On peut se demander cependant s'il n'y avait pas trop de rigidité dans l'observation de cette loi diocésaine, et si l'on ne privait pas trop facilement de l'aliment divin des âmes droites et bien disposées qui, depuis plusieurs années déjà, auraient pu communier, vu qu'elles réunissaient toutes les conditions strictement requises pour le faire avec fruit. Il est à remarquer, en effet, que, hormis le cas de danger de mort, il était rare, pour ne pas dire plus, de donner la communion de manière privée aux enfants avant l'âge fixé par l'évêque pour la communion solennelle. On était bien plus enclin à retarder ce grand acte, faute de science ou de quelques mois d'âge, que d'en avancer la date. Et cependant, même avant le décret de 1910, on pouvait admettre à la communion les enfants qu'on savait capables de communier. N'arrivait-il pas parfois, sous ce régime, que cette communion solennelle était un adieu solennel à la communion durant la jeunesse ?

Quoi qu'il en soit de ces considérations rétrospectives, la question qui se pose actuellement est la suivante : Le décret « *Quam singulari* » est-il compatible ou incompatible avec la cérémonie de la communion dite solennelle ? Et dans l'hypothèse de la compatibilité, comment convient-il de l'organiser, quel but doit-elle atteindre dans l'état actuel de la législation ?

La réponse à la première question n'est pas douteuse pour la Belgique. Les évêques dans leur mandement du 20 novembre 1910, promulguant le décret « *Quam singulari* » ont maintenu la cérémonie de la communion solennelle. « Le clergé paroissial, écrivent-ils, organisera chaque année, à l'époque où avait lieu

jusqu'à présent la première communion, une communion générale et solennelle des enfants ». Depuis la publication du Code, tous les diocèses de Belgique ont tenu synode : les statuts élaborés dans ces assemblées maintiennent une cérémonie qu'ils désirent voir appeler plutôt profession de foi et dont ils fixent les grandes lignes de la célébration. Ils n'ont d'ailleurs fait qu'obéir aux prescriptions du concile provincial de Malines en son art. 193. Les évêques ont trouvé un point d'appui au maintien de cette cérémonie, *mutatis mutandis*, non seulement dans l'approbation donnée maintes fois par Rome aux statuts diocésains instaurant la première communion solennelle (Voir *Mélanges théologiques*, 1re série, et *Nouvelle Revue Théologique*, t. I), mais encore, pensons-nous, dans l'article 6e du décret de 1910. « De plus, dit cet art., ceux à qui incombe cette charge (de faire communier les enfants dès l'âge de discrétion) doivent se souvenir que c'est pour eux un très grave devoir de prendre les moyens pour que les enfants continuent à assister à des leçons publiques de catéchisme, ou, au moins, pour que l'on supplée d'une autre manière à leur instruction religieuse ». Puisque le décret prévoit des leçons de catéchisme après la première communion, pourquoi ne les clôturerait-on pas par une cérémonie qui serait comme le couronnement de cette instruction religieuse et une sorte d'entrée solennelle dans l'âge de l'adolescence chrétienne ?

Nous sommes ainsi amené à parler du caractère que doit revêtir dorénavant la cérémonie dite la communion solennelle. Faisons dès le début, une remarque importante : il doit exister une différence profonde entre cette cérémonie et celle de la première communion dont nous avons parlé. Tandis que, lors de la première communion, l'attention est principalement attirée sur la réception du corps et du sang de Jésus-Christ, lors de la communion dite solennelle il ne peut plus en être ainsi. L'enfant, en effet, a déjà reçu le pain eucharistique, très souvent, voire même tous les jours, s'il est entré tout de bon dans la voie du décret de

1910 (art. 6°) ; il faut donc que la cérémonie qu'il accomplit en ce jour se présente avec un caractère différent, celui du couronnement de l'instruction catéchétique, celui de la ratification de tous les engagements pris jusque là en matière de religion. Aussi bien, c'est à quoi s'attachent les ordonnances épiscopales ayant trait à la célébration de cette journée : instruction religieuse, profession de foi, renouvellement des vœux du baptême.

C'est aussi en se plaçant à ce point de vue que la cérémonie recevra dorénavant son nom. Le terme de première communion solennelle doit être écarté insensiblement. C'est là un terme impropre, vu que les solennités employées à cette occasion se rapportent principalement à d'autres objets qu'à la communion et que celle-ci n'est plus la première. C'est pourquoi les actes épiscopaux de la province belge ou proscrivent ce terme ou conseillent de ne plus l'employer. Le concile de Malines, n° 193, trouve l'appellation « profession de foi » plus juste et plus adéquate (rectius). Les statuts de Liége (n° 96), ceux de Namur, (n° 237) l'appellent la solennité de la profession de foi. En France, on a proposé d'autres noms, tels celui de la rénovation ou fête des promesses du baptême (Cf. *Documentation catholique*, 14 nov. 1927, p. 1240). En Hollande on propose le nom de « Aanneming » ou fête d'admission (Cf. *Questions liturgiques*, 1929, p. 40). Pour nous la question est tranchée, les statuts s'étant prononcés en faveur de l'expression : profession de foi. Il nous sera bien permis de remarquer que ce terme semble le mieux choisi et le mieux adapté à la cérémonie, encore que toutes les expressions citées énoncent le même concept : celui de l'adhésion personnelle des enfants à la religion catholique, adhésion donnée en même temps par la profession de foi et par le renouvellement des vœux du baptême.

Nous arrivons ainsi à la question de l'organisation pratique de la cérémonie dénommée dorénavant : la journée de la profession de foi.

Trois éléments nous paraissent concourir à son entier succès :

1) La préparation éloignée par l'enseignement religieux.
2) La préparation prochaine par les exercices d'une retraite.
3) Les cérémonies de la journée elle-même.

I. Enseignement religieux préparatoire.

Il y a peu de choses à dire sur ce point. Il suffira au catéchiste de suivre exactement les règles fixées par les statuts diocésains en la matière. Ceux-ci, pour se conformer à l'ordonnance du concile de Malines nº 192, ont pris la peine de déterminer, jusque dans les détails, la matière à traiter dans ces catéchismes, de même que le temps à y consacrer (Cf. *Statuta dioecesis Leodiensis*, nº 207 et nº 210 «*De methodo catechizandi*»). Il y a là sept règles de méthodologie bonnes à méditer, tant au point de vue de l'organisation de la leçon de catéchisme que de celui de la plus élémentaire prudence. Ce sur quoi nous voudrions attirer l'attention, c'est sur le zèle que devra déployer le catéchiste en vue d'amener les enfants qu'il instruit à communier assez fréquemment, voire même tous les jours si possible. Quel immense avantage cette pratique présente sur ce qui se faisait jadis ! Alors l'instruction religieuse n'était qu'un exposé froid et plus ou moins dogmatisant de la religion chrétienne ; actuellement, lorsque les enfants communient, leur âme se trouve comme imprégnée d'une sève divine et leur intelligence éclairée d'une lumière d'en haut, qui les disposent à mieux comprendre l'enseignement qui leur est donné. Pour saisir la différence, toute à l'avantage de la période actuelle, il suffit d'avoir enseigné le catéchisme préparatoire à la première communion, avant 1910, et de l'enseigner maintenant encore en vue de la journée de la profession de foi. De quels bienfaits inappréciables, pour le dire en passant, les parents encore réfractaires à la première communion de leurs enfants dès l'âge de discrétion, privent ceux-ci pour une période de leur vie qui peut exercer une si grande influence sur leur avenir, et comme il faut que les préjugés aient la vie dure !

En faisant communier les enfants du catéchisme préparatoire à

la profession de foi le plus souvent qu'ils pourront, les prêtres ne feront qu'obéir au décret « *Quam singulari* » art. 6, ainsi conçu : « Tous ceux qui ont charge des enfants doivent apporter le plus grand soin à ce que ceux-ci, après la première communion, s'approchent souvent de la Sainte Table, et même, si cela est possible, tous les jours », etc. Ils se conformeront aussi par là aux prescriptions du concile de Malines (n° 240) et aux statuts des différents diocèses. Il semble bien que les statuts de Namur établissent un minimum à ce sujet, lorsque, reproduisant le texte du concile de Malines, ils y intercalent ces mots : speciatim prima feria sexta cuiusque mensis : la communion du premier vendredi est donc un minimum pour les enfants qui aspirent à la journée de la profession de foi. Il ne sera peut-être pas inutile de savoir comment s'exprime à ce sujet Mgr Gouraud, dans son instruction déjà mentionnée; l'importance de la matière me semble justifier cette citation : « Mais c'est surtout la communion souvent renouvelée qui doit préparer les enfants aux engagements qu'on leur fera prendre dans cette journée. Si leur éducation eucharistique a déjà été bien commencée, il ne leur en coûtera pas de profiter de cette circonstance solennelle, pour faire entrer la communion fréquente dans leur plan de vie ; elle sera devenue pour eux un attrait et un besoin. Qu'on ne dise pas que la communion fréquemment reçue jusque-là va enlever sa principale raison d'être à la communion solennelle, c'est une erreur. La communion solennelle ne va pas créer toute seule des habitudes eucharistiques; elle ne peut que les conserver et les confirmer. D'ailleurs, c'est la volonté très expresse de l'Église que les enfants, après leur première communion, puissent communier fréquemment et même tous les jours. Bien des prêtres ont constaté que les communions solennelles les plus ferventes, que les retraites préparatoires les plus profitables étaient celles des enfants les plus habitués à la Sainte Table ».

Disons un mot, avant de finir ce premier point de la préparation à la profession de foi, de deux questions subsidiaires qui peuvent être soulevées à son sujet.

A. Convient-il de faire prendre aux enfants, lors de leur toute première communion (privée) et de faire ratifier par les parents ou ceux qui les remplacent, l'engagement de continuer à suivre le catéchisme préparatoire à la cérémonie qui aura lieu quand ils auront environ onze ans? La *Revue Apologétique* (Tome 49e, n° 531, décembre 1929 p. 713 ss.) affirme que les évêques de certaines provinces de France font prendre cet engagement et elle les approuve. « Nos évêques, écrit-elle, ont maintenu avec raison une troisième condition (à la 1re communion) : la promesse formelle de l'enfant, ratifiée par les parents ou ceux qui tiennent leur place, de compléter son instruction religieuse en assistant au catéchisme que MM. les curés feront spécialement à leur intention, conformément à l'esprit des aa. 2 et 6 du décret : « *Quam Singulari* ». Rappel bien nécessaire quand on songe aux trop nombreuses défections catéchistiques qui se sont abritées sous le couvert de la première communion faite à la hâte et sans garantie ».

Nous ne pensons pas que cet engagement soit en usage en Belgique. Nous ne croyons d'ailleurs pas à son efficacité chez nous. Les parents d'enfants admis à la première communion se divisent en deux catégories : ou bien ils fréquentent encore l'église paroissiale, ou bien, soit indifférence, soit dispositions mauvaises, ils s'en tiennent éloignés, tout en permettant encore à leurs enfants de communier. Dans la première hypothèse, ils ne résisteront sans doute pas aux exhortations et aux objurgations souvent répétées du pasteur, sollicitant ses paroissiens, per fas et nefas, de se soumettre à cette loi de l'Église en une matière purement ecclésiastique; alors l'engagement devient inutile. Dans la seconde hypothèse, quelle confiance peut-on avoir dans l'engagement pris par des personnes que les choses et les cérémonies de la religion n'intéressent plus ? Nous pensons que la visite à domicile ou l'action directe sur les enfants auraient plus de succès auprès de ces parents. Reste encore la visite des écoles où l'on peut très utilement, semble-t-il, former une mentalité favorable à la fréquentation de ces catéchismes et quelques récompenses attribuées aux

enfants assidus. Mgr Jorio (*Le décret « Quam Singulari »* etc. traduction française, 1929) qui penche pour l'emploi de ce moyen, ne cache pas son embarras, dans l'hypothèse qui nous occupe. « Il y a enfin, écrit-il, des parents incroyants et impies, sur lesquels aucun des moyens mis en usage pour obtenir la garantie dont il a été question plus haut n'a de valeur. Que faire dans ce cas ? Si l'enfant ne veut pas promettre de fréquenter le cours d'instruction religieuse, on ne doit pas l'admettre à la première communion, car il n'a pas les dispositions requises. Si, au contraire, l'enfant fait cette promesse, mais que les parents refusent de donner leur consentement, nous croyons, sauf meilleur avis que l'enfant doit être admis, si ce n'est peut-être dans certains cas spéciaux que l'on aura soin de soumettre avec toutes leurs circonstances particulières au jugement de l'autorité ecclésiastique supérieure ».

B. Est-il bon de couronner l'instruction religieuse préalable à la profession de foi par un examen dont on proclame les résultats en public et à la réussite duquel on subordonne l'admission des enfants à la cérémonie ? Les statuts de Namur recommandent ce moyen d'émulation, à deux endroits différents, au n° 237 et au n° 349 § 2. Ils recommandent même de l'entourer d'une certaine solennité et d'y ajouter la remise d'un diplôme. Néanmoins, ils ne semblent pas faire de la réussite de cet examen une condition sine qua non de l'admission à la cérémonie, car, immédiatement après en avoir recommandé l'usage, ils ajoutent : « Qu'aucun enfant arrivé à l'âge requis ne soit refusé, à moins qu'il ne soit réellement indigne ». Nous ne pensons pas que l'insuffisance des points dans un examen, soit une cause d'indignité dans le sens des statuts. Le curé agira donc de telle sorte qu'il ne doive refuser aucun enfant pour non-réussite de l'examen, car, dans ce cas, il pourrait s'attendre à des défections, les années suivantes, les parents se rendant parfaitement compte, dans l'état actuel des choses, qu'ils pourraient, à la rigueur, dispenser leurs enfants de ce catéchisme. Il veillera de plus à ne pas dépasser, pour la procla-

mation des résultats de cet examen, la publicité du groupe des enfants eux-mêmes ; car, s'il y a des premiers, il y a aussi des derniers, et ceux-ci, qui peuvent racheter par d'autres dispositions leurs résultats insuffisants à l'examen, se sentiraient humiliés de s'entendre proclamer du haut de la chaire devant toute la paroisse. On sait aussi combien les parents sont susceptibles à ce sujet. Qu'on stimule donc les enfants durant tout le cours du catéchisme, mais que l'on penche plutôt pour l'indulgence et la miséricorde, lors de l'admission définitive. Il y a d'ailleurs d'autres éléments qui peuvent entrer en ligne de compte pour permettre au prêtre de se former un jugement favorable : tels la piété, les heureuses dispositions, la fréquentation des offices, des sacrements. Saint Jean Baptiste Viancy, enfant, n'aurait peut-être pas réussi son examen d'admission à la première communion et cependant qui aurait osé refuser de l'admettre ? Nous n'avons pas besoin de dire que la plus grande impartialité est de rigueur dans ces sortes d'examens : le curé qui serait tenté d'y manquer porterait bientôt la peine de sa faute en se voyant en butte aux récriminations de toutes sortes. Ajoutons qu'il évitera difficilement celles-ci, même s'il a pris toutes les précautions !

II. La retraite préparatoire a la profession de foi.

Tout a été dit au sujet de l'efficacité de la retraite. Aussi quelques remarques pratiques suffiront. A raison du caractère nouveau de la cérémonie, n'y aurait-il pas lieu d'apporter quelques modifications à la matière des sermons de la retraite? Sans doute, les grandes vérités : la fin de l'homme, le péché, l'enfer, le paradis, etc., conservent leur importance, et notre intention n'est pas de demander qu'elles soient passées sous silence ; mais y a-t-il encore la même utilité à traiter, ex professo, certaines matières sur lesquelles on s'étendait jadis avec grande complaisance : telles la préparation minutieuse à la confession, à la communion, l'examen de conscience, la communion sacrilège, etc. Si l'on a

bien observé les règles posées par le décret de 1910, on a dû faire des communions générales d'enfants plusieurs fois par an, et les y préparer par quelques jours d'instruction (a. 5e). Or qu'a-t-on enseigné aux enfants dans ces catéchismes, sinon la manière de bien se confesser, la grandeur du mystère eucharistique, les méthodes de préparation et d'action de grâces à la communion ? Il y a donc lieu de croire les enfants qui ont communié depuis 7 ans, suffisamment instruits de certaines matières, très importantes sans doute, mais qu'il suffira de rappeler lors de la retraite. Nous avouons que, quand nous relisons certains « sermonnaires » de retraite de première communion, ils nous paraissent parfois un peu vieillots, ne nous semblent plus à la page. Nous voudrions que ceux de nos confrères qui se sentent des dispositions pour cette sorte de littérature entrent tout de bon dans une voie nouvelle. Nous leur signalons l'ouvrage du Chanoine Duplessy : retraite de communion solennelle (1). Bien qu'écrit spécialement pour le milieu d'une grande ville, il contient des canevas de sermons bien adaptés.

Puisque nous parlons de sujets de sermons à traiter, qu'on nous permette de présenter quelques suggestions : chacun pourra en faire le profit qu'il jugera convenir à son milieu. Après avoir consacré une journée aux grandes vérités, on pourrait traiter surtout des sujets d'actualité se rapportant principalement aux circonstances qui marqueront la vie des enfants.

Voici une série de sujets qui nous paraissent convenir pour la seconde partie de la retraite : Sens de la cérémonie de la profession de foi et du renouvellement des vœux du baptême ; obligation qui en résulte pour l'avenir ; influence qu'elle peut exercer sur toute la vie. Les devoirs d'un bon chrétien à observer chaque jour, chaque semaine, chaque année. Les écueils à éviter dans la vie chrétienne, surtout de nos jours. Les dangers qu'on rencontrera dans le monde ; société, atelier, chantier, milieu très mêlé.

(1) Chanoine E. Duplessy. *Retraite de première communion solennelle.* Paris, Téqui, 1926.

Les soutiens de la vie chrétienne et les grands moyens de sanctification et de persévérance : dévotion au Sacré Cœur, à la Sainte Vierge, etc. Il va de soi que ces sujets ne sont indiqués qu'à titre d'exemple.

III. La journée de la profession de foi et son organisation.

Dans son a. 193, le concile de Malines a jeté les bases de l'organisation de la journée de la profession de foi. Voici comment il s'exprime : « Cette communion solennelle ou plutôt (rectius) cette profession de foi comprend des offices solennels, célébrés au jour fixé dans l'église paroissiale, pendant lesquels les enfants s'approchent de la Sainte Table, renouvellent les vœux de leur baptême, prononcent leur profession publique de foi chrétienne.... et choisissent enfin la Bienheureuse Vierge Marie pour leur mère et patronne : toutes ces cérémonies doivent être célébrées avec l'apparat le plus solennel ». A n'en pas douter, c'est de là que sont sorties toutes les déterminations prises en cette matière par les statuts diocésains belges parus depuis 1920.

Dans certains diocèses, notamment celui de Namur, la coutume existait dans bon nombre de paroisses, — et elle existe encore, croyons-nous, — d'avoir trois cérémonies, le jour de la communion solennelle : le matin, une messe solennelle avec communion des enfants rehaussée de chants, accompagnée de différents actes de réparation aux parents, de préparation à la communion, etc. ; l'après-midi, les vêpres avec renouvellement des vœux du baptême et sermon approprié ; au soir, salut avec consécration au Sacré-Cœur et à la Sainte Vierge. Les nouveaux statuts de Namur permettent de conserver cette coutume là où elle est jugée mieux convenir. Ils indiquent cependant une nouvelle manière de procéder comme mieux adaptée aux mœurs modernes : elle ne comprend plus que deux cérémonies. Voici d'ailleurs comment les statuts s'expriment : « Pendant une messe solennelle (intra missarum solemnia), il y aura un sermon traitant de la profession de foi à accomplir par les

enfants. Avant la communion, on fera la profession de foi avec le renouvellement des vœux du baptême. Dans l'après-midi on fera la consécration des enfants à la Sainte Vierge, suivant la coutume. Là où la coutume existe de faire deux offices l'après-midi, dans le premier on fera la consécration au Sacré-Cœur, dans le second, la consécration à la Sainte Vierge. Les statuts de Liége n° 96 § 6 ne parlent que du renouvellement des promesses du baptême qu'ils défendent de faire sous forme d'interrogations et de réponses. Ils n'enjoignent pas positivement de faire cette cérémonie à la messe mais ils stipulent que, si elle s'y accomplit, elle ne doit pas interrompre le Saint Sacrifice, sinon de la façon liturgiquement permise; après le sermon ou immédiatement avant la communion. Voici donc deux diocèses au moins où la cérémonie caractéristique de la journée de la profession de foi peut s'accomplir à la messe durant laquelle les enfants communient. Nous reconnaissons volontiers que c'est le meilleur moment; mais, dans ce cas, il convient que la messe soit célébrée à une heure assez matinale, sinon on va au devant de l'inconvénient assez grave que voici : une cérémonie forcément longue, accomplie à une heure tardive, par des enfants à jeun.

A ceux à qui la méthode ci-dessus indiquée ne conviendrait pas, nous ne pensons pas être trop en marge des statuts, en proposant la façon de faire suivante :

Vers 7 h. 1/2, une messe de Communion pour les enfants, leurs parents et les paroissiens : messe solennisée mais ne comportant d'autres cérémonies que celles qui s'accomplissaient jadis à la messe de la première Communion.

A 10 h. messe solennelle durant laquelle on accomplirait la cérémonie de la profession de foi. Dans ce cas, le sermon porterait sur l'explication de la profession de foi : immédiatement après ce sermon aurait lieu la lecture de la profession de foi, considérée comme conclusion du sermon, et avant la communion aurait lieu le renouvellement des vœux du baptême. La cérémonie se terminerait par un cantique approprié.

A l'entrée du soir, un office serait célébré avec sermon, consécration au Sacré-Cœur et à la sainte Vierge.

Certains curés préconisent, pour des raisons d'ordre pratique, la cérémonie de la profession de foi, l'après midi, à l'office où se fait la consécration demandée par les Statuts. (cf. *Les questions liturgiques et paroissiales*, juin 1926, p. 132.) Nous inclinons à penser que le moment de la messe est mieux choisi, non seulement parce que les statuts semblent l'indiquer comme préférable, mais aussi parce que l'assistance est plus nombreuse et ... mieux disposée.

Les *Questions liturgiques et paroissiales* de février 1929, p. 53 ss., consacrent un fort bon article à la communion dite solennelle et la famille. Dans cet article elles recommandent comme formulaire de profession de foi réalisant le mieux l'idéal du concile et ayant obtenu les éloges les plus flatteurs de la part de S. E. le cardinal Van Roey, celui qu'a composé M. le chanoine Simons, curé de Saint-Gilles à Bruxelles (1). Il nous paraît contenir tous les éléments dogmatiques et liturgiques qu'on est en droit d'attendre de semblables formulaires.

Tous ceux qui s'occupent de l'organisation de la journée de profession de foi sont unanimes à proclamer qu'elle doit avoir un lendemain : la journée de l'action de grâces.

Elle consistera dans une messe solennisée à laquelle les enfants et les parents seront invités à communier. Après quoi on remettra un souvenir et on bénira les objets de piété. Le zèle de certains pasteurs ne s'arrête pas là. Dans certaines régions, à l'époque de la cérémonie dont nous venons de parler, on voit des groupes d'enfants, tout rayonnants de joie, s'acheminer vers l'un ou l'autre sanctuaire réputé, sous la conduite d'un prêtre et de quelques pieux laïques. Ce sont les enfants de telle paroisse qui ont eu le bonheur de se consacrer à Dieu pour toujours la veille, et qui, expérimentant

(1) Chanoine Simons, curé de Saint-Gilles, Bruxelles. *Cérémonial pour la Profession solennelle de foi.* Bruxelles, Action Catholique, 1926.

qu'il est doux de se donner à lui, ont peine à s'arracher à ses aimables étreintes, pour rentrer dans le monde. Honneur à ces pasteurs dévoués qui trouvent assez d'abnégation et d'énergie pour en agir de la sorte, au lendemain d'une journée fatigante ; ils méritent bien qu'on leur applique ce proverbe du poète : Omne tulit punctum qui miscuit utile dulci.

Rendus à la solitude de leurs presbytères, ils méditeront bientôt sur les moyens qu'ils emploieront pour assurer la persévérance de ces chers enfants, qui, deux ans durant, ont été l'objet de leur sollicitude : qu'ils ouvrent encore leurs statuts diocésains et y lisent les prescriptions qui concernent le catéchisme de persévérance. Ceux du diocèse de Liége leur apprendront à se remettre à l'œuvre sans tarder (statim post Communionem solemnem) et leur donneront plusieurs détails précieux sur l'organition de cette œuvre difficile, mais combien nécessaire et efficace (cf. nº 208). Et ainsi il se fera que les prêtres voués à cette œuvre divine entre toutes du ministère pastoral n'auront de relâche que quand ils auront gagné à Dieu toutes les âmes qui leur sont confiées. Omnibus debitor sum.

J. THEISSEN,
Bachelier en droit Canon, Doyen de Bouillon.

P. S. — Nous avons terminé la tâche que nous nous étions tracée. Nous voudrions ajouter cependant une *citation* : elle a trait à l'article paru dans le numéro de janvier 1930 de la *Nouvelle Revue Théologique*. Commentant l'art. 854 du Code, nous avions insinué timidement que le rôle du curé comme tel paraissait mieux mis en évidence par le Code que par le décret de 1910, relativement à la question du jugement à apporter sur les dispositions de l'enfant avant de l'admettre à la première communion. Nous avons été heureux de trouver la même opinion, mais beaucoup plus accentuée sous la plume de M. Eugène Charles, prêtre de Saint-Sulpice, dans la *Revue Apologétique*, décembre 1929 : « *Le problème toujours aigu de la Communion des enfants. La Communion précoce* ». Voici les termes de M. Charles.

« Le dernier article du canon 854 est à retenir. Il apporte une modification significative au texte du décret « *Quam singulari* ». Il est permis de penser que les observations recueillies par nos évêques et transmises à Rome ont été pour beaucoup dans cette mise en relief canonique des droits du curé. Le décret de 1910 rappelait bien aux curés le devoir de songer à la communion des enfants, mais il ne semblait pas leur reconnaître le droit de se prononcer sur l'opportunité de leur admission. Le curé était là, mais après coup, pour enregistrer la première communion au « Liber Status animarum »; si, dans certains cas, il était appelé, ayant à contrôler les dispositions de l'enfant, ce ne pouvait être que par faveur et déférence du confesseur, faisant bénévolement appel au témoignage du clergé de la paroisse. Je ne crois pas que les curés aient eu à abuser de ce droit de regard.

« Le Code tire le curé de cet effacement regrettable. A moins de prétendre que le texte du nouveau droit canon n'a pas de sens, il fait du curé en quelque sorte l'arbitre de l'admission des enfants à la première communion. En effet, nonobstant le jugement du confesseur et le droit de présentation des parents, c'est à lui de s'assurer (même par un examen, si, dans sa prudence, il le trouve opportun) que les enfants ne s'approchent pas de la Sainte Table avant d'avoir l'usage de la raison ou sans avoir les dispositions suffisantes (can. 854 § 5). Ce qui ne veut pas dire qu'au curé seul est réservée l'admission formelle à la première communion. Parents et confesseurs gardent leurs droits respectifs...

« Le jugement du curé, ne peut, du reste, valoir qu'autant qu'il est conforme aux directions de l'Église. A côté du droit qu'il affirme, il souligne *le devoir* corrélatif grave : celui de veiller à ce que les enfants, suffisamment disposés, bénéficient au plus tôt de l'aliment eucharistique (Can. 854 § 5). L'Église ne lui a pas laissé le soin de déterminer les conditions requises pour qu'un enfant soit suffisamment disposé; le pape et les évêques ont arrêté les termes de la loi et précisé les conditions d'admission; il ne fait qu'appliquer la loi à tel enfant. » J. T.

Actes du Saint-Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Lettre au cardinal Segura y Saenz, archevêque de Tolède sur le Congrès national d'Espagne réuni en vue de l'Action catholique (6 novembre 1929. — *A. A. S.*, XXI, 1929, p. 664 suiv.).

L'Action catholique d'Espagne a tenu à Madrid, en novembre dernier, son premier Congrès national. Le Saint Père félicite le Primat de cette initiative et « use bien volontiers de cette nouvelle occasion d'exposer ses intentions et ses desseins dans cette entreprise d'un intérêt primordial ».

Nous retrouvons dans cette lettre les enseignements et les directives données par le Souverain Pontife au cardinal Bertram, évêque de Breslau, dans sa lettre « *Quae Nobis* » du 13 novembre 1928 (voyez *N. R. Th.*, février 1929, p. 158 s.). Il y ajoute des précisions intéressantes touchant *les rapports de l'Action catholique avec les organisations d'ordre économique* d'une part, avec *l'activité politique* d'autre part.

Après avoir rappelé les caractères essentiels de l'Action catholique, tels qu'il les décrivait dans sa lettre « *Quae Nobis* » (... Non externa prorsus sed spiritualis, non terrena sed caelestis, non politica sed « religiosa » dicenda est. Verumtamen eam ipsam iure meritoque « socialem » dixeris, cum id sibi propositum habeat, ut Christi Domini Regnum proferat...), il remarque à propos des organisations à but économique :

« Verum, ut omnis, quoad fieri potest, ambigendi caussa removeatur id, hoc loco declaratum perspectumque volumus, sodalicia scilicet illa — quae, cum proposita atque incepta sua ad religionis praecepta et ad peculiaria Actionis Catholicae instituta conforment, eo profecto spectant, ut cives, vel in rebus oeconomicis, vel in suo cuiusque obeundo munere adiuvare enitantur, — oportere omnino, ut, in iis rebus, quae ad Actionis Catholicae proposita pertinent, et eidem subsint et ad christiani apostolatus opera inserviant; at tamen, quod ad incepta dumtaxat oeconomica attinet, suam propriam

agendi rationem in se ipsamet recipiant, de eademque ipsamet tantummodo respondeant. Quibus positis, consequens est sacros Ecclesiae pastores eiusmodi sodaliciis deesse, pro suo officio, non posse; quin immo sollerti vi sua, efficacique appulsu ita ea prosequantur oportet, ut ad catholicae religionis instituta atque praecepta, maiore, qua fieri potest, diligentia informentur. Eadem prorsus de caussa, Actio Catholica « cum fruatur ipsamet utilitatibus, quas sodalicia religiosa dumtaxat et oeconomica sibi pepererint, tum ea adiuvabit fovebitque id efficiendo, ut non modo consensio ac benevolentia, sed etiam adiutricis operae praesidium utrimque intercedat, eo quidem cum Ecclesiae et humanae societatis emolumento, quod facile coniicitur » (1). Itidem, ex iis, quae adhuc de Actione eiusmodi explicavimus, liquido patet eam, cum ex ipsa natura sua civilium partium studiis minime implicetur, intra angustos factionum fines compelli nequaquam posse. Cui quidem gravissimae praescriptioni quamvis catholici homines, pro suo officio, obtemperare debeant, non iidem tamen a politicis rebus pertractandis et a publicis obeundis muneribus idcirco prohibentur, dummodo opera cuiusque sua a christianae doctrinae praeceptis ne dissentiat; quin immo nihil prorsus vetat, quominus christifideles in civiles etiam partes, pro suo iudicio coalescant, quae quidem caussam dumtaxat agant Dei Ecclesiaeque legibus nulla ex parte repugnantem. — Ceteroquî, quamquam, ut diximus, Actio Catholica a civilium studiis partium se omnino abstinere debet, nihilominus ad commune Societatis bonum magnopere conferet, cum catholicae religionis praecepta, publicae quidem prosperitatis firmamentum et columen, quam latissime in usum deducendo, tum ad christianam vitae perfectionem sodalium animos tam alacriter excitando, ut iidem, quasi sacra facta phalange, non modo Ecclesiae sed civilis etiam ac domesticae consortionis utilitates et commoda animose provehant atque tueantur. Quodsi, aliquotiens, politicarum rerum agitatio ad religionem etiam christianosque mores quovis modo pertineat, Actionis Catholicae est vim auctoritatemque suam ita interponere, ut catholici concorditer omnes, peculiaribus partium studiis consiliisque posthabitis, Ecclesiae animarumque emolumenta unice prae oculis habeant operaque sua provehant ».

(1) Epist. « *Quae Nobis* ».

Le Saint Père termine sa lettre par cet appel émouvant à la collaboration des laïcs :

« Illinc haud mediocrem haurimus aegritudinis causam, quod scilicet multifariam clerus nostrorum sit temporum necessitatibus impar, sive quia nimia alicubi exiguitate laborat, sive quia nonnullos civium ordines, ad quos beneficus eius intercipitur appulsus, neque monentis voce, neque evangelicae doctrinae praeceptis, attingere potest. Pernecesse igitur est, nostra hac aetate, omnes esse apostolos; pernecesse est non desidem vitam degere laicos homines, sed ad ecclesiasticae Hierarchiae nutum praesto esse, eidemque ita navare operam, ut precando, se devovendo, actuoseque allaborando, ad catholicae fidei incrementum christianamque morum emendationem magnopere conferant ».

Codification du droit de l'Église Orientale (*Notificatio* insérée dans *A. A. S.*, XXI, 1929, p. 669).

L'Église Orientale a relativement peu bénéficié de la promulgation du Code de droit canonique. Celui-ci, en effet, n'a pour objet que la discipline de l'Église latine, bien qu'il contienne un certain nombre de prescriptions empruntées à celle des rites orientaux. Tous les motifs qu'on a fait valoir pour la codification déjà réalisée valent pour celle du droit de l'Église orientale. Si l'évolution de la discipline y a été moins rapide et moins étendue, la multiplicité des rites est une source de complications inconnues en Occident. Le succès du Code devait engager à compléter l'œuvre législative ainsi menée à bonne fin pour la plus grande partie de l'Église. Une « notification » insérée dans les *Acta A. S.*, XXI, 1929, p. 669, nous apprend que le pape a constitué une Commission cardinalice pour diriger la codification du droit oriental. Le cardinal Gasparri en est le président. Les membres sont les cardinaux : Sincero, Cerretti, Ehrle et Cicognani (secrétaire).

Cette nouvelle ne peut laisser indifférents les membres du clergé de l'Europe occidentale et surtout du Canada et des États-Unis. Depuis la guerre surtout, le nombre de fidèles de rite oriental répandus dans ces contrées est devenu considérable. Souvent se posaient des questions matrimoniales presque insolubles. Le nouveau Code deviendra, comme le nôtre, un guide sûr et précieux.

J. C.

Encyclique *Mens nostra* sur la retraite spirituelle (20 décembre 1929). Cette importante lettre, très utile pour l'avancement spirituel des prêtres et des laïques, sera publiée intégralement dans notre prochain numéro ; un article lui sera également consacré dans la *Revue*.

Encyclique *Quinquagesimo ante anno* sur l'année jubilaire pontificale (23 décembre 1929) (1).

Le Souverain Pontife se propose de faire, dans cette lettre, « le bilan de ces douze mois d'année jubilaire, espace de temps que Dieu a voulu marquer spécialement des signes de sa Providence » ; ce tableau est destiné à provoquer les actions de grâces de tous envers Dieu, Dispensateur suprême de tous les biens.

Les accords de Latran.

Le Saint-Père rappelle que, dès sa première encyclique *Ubi arcano*, il avait exprimé son regret de ne pouvoir compter l'Italie parmi les nations entretenant des relations d'amitié avec le Siège apostolique, en même temps que renouvelé les justes revendications d'une complète indépendance du Souverain Pontife ; dès cette date il appelait de ses vœux « ce jour qui doit être fécond en toutes sortes de biens pour l'établissement du règne du Christ comme aussi pour la pacification de l'Italie et du monde ». Or, ce jour a lui plus tôt qu'on ne l'attendait par les Accords de Latran.

Le Saint-Père ne juge pas devoir exposer de nouveau en détail les desseins qui l'ont dirigé ; plus d'une fois, en effet, avec la plus grande clarté, il a indiqué le but unique de tous ses desseins et de tous ses efforts en cette question. Il tient cependant à insister sur deux points : le désintéressement du Souverain Pontife ne voulant que la vraie indépendance du Saint-Siège et rien au delà ; l'union indissoluble du Concordat et du Traité. Nous donnons en latin ce passage.

« Hoc tamen unum, etsi vix delibando, praeterire nolumus, quod, plena sacri Principatus potestate in tuto collocata, agnitis praeterea sollemniterque sancitis Romani Pontificis iuribus et pace Christi denique Italiae reddita, in eo quod reliquum erat negotii sat magnam

(1) Nous publions ce document d'après l'*Osservatore Romano* et la *Croix*. Les *Acta Apostolicae Sedis* qui doivent le contenir n'étant pas encore arrivés en Belgique le 26 janvier, nous donnerons dans notre prochain numéro la référence des *A. A. S.*

adhibuimus paterni benignitatem animi atque indulgentiam, quam ab officiis in ea re Nostris non alienam putavimus. Unde factum, ut clarius appareret, quamquam nullus relinquebatur dubitationi locus, in sacrosanctis Apostolicae Sedis iuribus vindicandis, quemadmodum in iis, quas memoravimus, Encyclicis litteris professi eramus, non inani quadam Nos terreni regni cupiditate ductos unquam esse, sed « cogitationes pacis et non afflictionis » perpetuo cogitasse.

« Quod vero Concordatum stipulati itidem sumus ratumque habuimus, illud significanter ediximus denuoque edicimus habendum neutiquam esse veluti cautionem quandam pacti conventi Quaestioni Romanae, ut aiunt, dirimendae cum regno Italico initi, sed, ratione unius eiusdemque principii ac fundamenti, unde ambo defluxere, unum quiddam iure cum eo ipso pacto sic efficere, ut alterum ab altero separari non possit, et utrumque aut una simul stet aut una simul concidat ».

Le pape dit ensuite les manifestations de satisfaction de l'univers chrétien et spécialement des Italiens; il affirme son espoir en l'heureuse efficacité d'accords signés la 75e année après la définition du dogme de l'Immaculée Conception, en l'anniversaire même du jour de la première apparition de Lourdes et ratifiés le jour de la fête du Sacré-Cœur de Jésus.

Autres conventions ou Concordats.

Outre un accord avec la République portugaise à propos du diocèse de Meliapour, « nous avons conclu avec la *Roumanie* et la *Prusse* des ententes qui écartent pour l'avenir les causes de conflit et règlent les questions de manière à faire converger l'action de l'Église et du pouvoir civil en un mutuel accord pour le bien du peuple chrétien ». Pour vaincre les difficultés graves et nombreuses qui s'opposaient à ces ententes « les dirigeants et les chefs de ces États usèrent de prudence et d'équité, offrant une collaboration généreuse et empressée ».

Russie — Mexique.

« Tandis que Nous éprouvons une douleur profonde à penser que dans l'extrémité de l'Europe orientale sévit une guerre terrible, non seulement contre la religion chrétienne, mais contre tout droit humain et

divin, Nous ressentons une vive consolation du fait que la persécution atroce qui a sévi au Mexique contre le clergé et le peuple catholique semble s'être calmée, au point que l'on peut avoir dès maintenant l'espoir fondé que la paix tant désirée n'est plus lointaine ».

Église orientale : manifestations d'attachement au pape; synode à Rome des évêques ruthènes.

Le pape se réjouit particulièrement d'avoir vu se resserrer encore durant cette année l'union de l'Église orientale avec le Siège apostolique; témoignages de sympathie, lettres, visites des patriarches et évêques ou de leurs délégués ont manifesté la vénération des catholiques d'Orient envers le Pasteur suprême des âmes.

Le synode des évêques ruthènes, tenu à Rome même (comme l'avaient fait l'année précédente les évêques arméniens), a marqué l'attachement de l'Église ruthène au pape; les décisions qu'ils ont prises — sur l'étude des sciences sacrées, sur les petits séminaires, sur l'enseignement du catéchisme, sur leur concours à la codification du droit canonique oriental, sur l'Action catholique — furent les plus utiles qu'ils pouvaient concevoir pour leur clergé et pour leur peuple.

Collèges et séminaires nouveaux.

Non moins utiles à la société chrétienne furent les fondations qui ont vu le jour en cette année jubilaire : outre les maisons d'études internationales fondées à Rome par les Servites de Marie et par les religieux de Saint-François de Paule : « nous avons vu en peu de temps s'élever des séminaires pour la formation intellectuelle et morale des clercs en nombre tel, qu'à peine eût on espéré les voir surgir en plusieurs années. Ne citons que le séminaire de la Propagande ouvert aux élèves des nations diverses et lointaines confiées à cette Sacrée Congrégation, les séminaires lombard, russe et tchécoslovaque dont les bâtiments sont garnis de tout leur mobilier. Pourquoi ne pas l'ajouter? Nous avons attribué au séminaire éthiopien un bâtiment nouveau et plus vaste, que Nous avons fait construire près de notre palais même; deux séminaires, l'un pour le clergé ruthène, l'autre pour le clergé brésilien, sont en construction,

et la première pierre a été posée; enfin on est sur le point d'entreprendre un nouveau bâtiment pour les élèves du séminaire romain vatican ». Le pape rappelle alors l'utilité que présentent semblables séminaires romains pour renforcer l'attachement au Siège apostolique des prêtres des diverses nations, et, par eux, des fidèles de leurs pays ainsi que de leurs compatriotes séparés de Rome ou même privés de la foi.

Les centenaires célèbres : Mont-Cassin; saint Anschaire; Jeanne d'Arc; saint Jean Népomucène et saint Wenceslas.

Le Saint-Père rappelle alors qu'il a, par ses lettres ou par ses légats, pris part, durant, cette année, à plusieurs centenaires mémorables : le 14e centenaire de la fondation de l'archimonastère du Mont Cassin, « cette École normale de la vie monastique », qui « si remarquablement et durant un temps si long, a mérité de l'Église romaine et de la civilisation entière » et dont Pie X a pu dire que « son histoire est une grande partie des fastes de l'histoire de l'Église de Rome »; le 11e centenaire de l'arrivée de saint Anschaire en Suède, célébré solennellement à Stockholm par des délégués catholiques de quatorze nations, avec un grand apparat religieux et la faveur des autorités civiles, progrès significatif en un pays qui, il y a soixante-dix ans, condamnait encore à l'exil ceux qui se convertissaient au catholicisme; aujourd'hui on a eu en ces pays plus d'un exemple de conversions au catholicisme d'hommes et de femmes appartenant aux milieux les plus cultivés. En Islande une cathédrale catholique fut, cette année, inaugurée par le cardinal préfet de la Propagande. Un légat pontifical a également représenté le pape au cinquième centenaire de l'entrée triomphale de sainte Jeanne d'Arc à Orléans.

Le Saint-Père assista également, par son Nonce apostolique, au deuxième centenaire de la canonisation de saint Jean Népomucène et au millénaire de la mort de saint Wenceslas, célébrés à Prague cette année; c'est avec le plus vif plaisir qu'il a appris la présence à ces solennités « non seulement de la foule des citoyens et des étrangers, mais aussi des chefs et des dirigeants eux-mêmes de la République »; le pape souhaite que cette union harmonieuse des deux pouvoirs ecclésiastique et civil en Tchécoslovaquie, qu'il désire si vivement,

soit sauvegardée pleinement à l'avenir pour le bien de la nation.

Enfin le centenaire de l'émancipation des catholiques d'Angleterre, d'Écosse et d'Irlande, qui rappelle tant de souffrances endurées pour la foi, méritait tout spécialement la participation du Saint-Siège. Le pape se réjouit de ce que les Anglais, les Écossais et les Irlandais « n'ont pas organisé ces solennités comme pour réveiller le passé et porter des accusations contre quiconque, mais pour examiner les meilleurs moyens d'utiliser la liberté acquise alors et ensuite fortement élargie, afin d'observer plus scrupuleusement la loi du Christ, de la propager autour d'eux et de promouvoir le bien commun tout en observant l'obéissance due au pouvoir civil ».

Les béatifications.

A ces fêtes des catholiques d'Angleterre, d'Écosse et d'Irlande, le pape fut heureux de s'associer plus intimement encore par la béatification des martyrs immolés dans ces pays durant la longue époque de persécution. — Il rappelle les autres béatifications de cette année : le martyr arménien Cosme de Carbonian, mort pour l'unité de l'Église ; le Père Claude de la Colombière, de la Compagnie de Jésus, apôtre du culte du Sacré Cœur ; Thérèse-Marguerite Redi, Carmélite de Florence, petite fleur de jeunesse et d'innocence ; François-Marie de Camporosso, Frère Capucin, qui apparut aux Gênois comme un nouveau François d'Assise ; Jean Bosco, le grand apôtre de la jeunesse, dont le rôle au XIX^e^ siècle apparaît tout particulièrement providentiel et dont la béatification est singulièrement opportune au lendemain de la paix avec l'Italie, si vivement désirée par lui.

Les pèlerinages à Rome.

Le pape dit l'émotion et la satisfaction profondes que lui ont causées tant de pèlerinages de catholiques de tous pays ; il a la certitude d'avoir atteint le but qu'il avait fixé en annonçant une nouvelle année sainte : exciter la foi et la piété du peuple fidèle, aplanir les voies pour l'amendement de la vie publique et privée ; il a pu, par ses entretiens presque quotidiens avec tant de chrétiens, apprendre toute l'ardeur qu'ils mettent dans les divers pays à promouvoir le règne du Christ ; l'Action catholique et l'Œuvre de Propagation de la Foi enfin se sont développées encore cette année.

Action de grâces.

Le Saint-Père termine en remerciant : Dieu d'abord, qui lui a donné ces cinquante ans de sacerdoce et l'a consolé si abondamment en cette année; les chefs de gouvernements, qui lui ont offert de précieux cadeaux et lui ont manifesté leur bienveillance; toute la famille des fidèles qui ont gagné l'indulgence universelle et donné d'éclatants témoignages de foi et de piété. Il forme le vœu que ces fruits spirituels de cette année soient durables et efficaces.

Prorogation du jubilé.

Le pape annonce enfin qu'il proroge la même indulgence plénière accordée par la Constitution apostolique *Auspicantibus Nobis* et cela aux mêmes conditions *jusqu'à la fin du mois de juin 1930.* Il termine en donnant la Bénédiction apostolique.

Nous attirons l'attention des lecteurs sur la prorogation du jubilé (aux mêmes conditions) jusqu'à la fin de juin 1930.

Motu proprio sur la coordination des œuvres missionnaires pontificales (24 juin 1929. — *A. A. S.*, XXI, 1929, p. 342 s.).

Après avoir rappelé le but et l'importance des trois œuvres missionnaires pontificales, l'œuvre de la Propagation de la Foi, l'œuvre de la Sainte Enfance et l'œuvre de Saint Pierre Apôtre, le Souverain Pontife, afin d'assurer leur coordination, ordonne de les réorganiser comme suit :

1) Le secrétaire général de la Sacrée Congrégation de la Propagande, de même qu'il est président général de l'*Œuvre de la Propagation de la Foi*, sera président général de l'*Œuvre Pontificale de Saint Pierre Apôtre.*

2) Le secrétaire général de l'*Œuvre de la Propagation de la Foi* sera toujours membre du conseil général de l'*Œuvre pontificale de Saint Pierre Apôtre* et le secrétaire général de cette œuvre sera de plein droit membre du conseil général de l'*Œuvre de la Propagation de la Foi.*

3) Un conseil supérieur, composé du président des œuvres mis-

sionnaires pontificales, de leurs secrétaires généraux et d'un conseiller nommé par chacune d'elles, sera constitué pour diriger l'ensemble des œuvres missionnaires pontificales.

Dans les différents pays, la direction des œuvres de la *Propagation de la Foi* et de *Saint Pierre Apôtre* sera réorganisée sur le même modèle. Le conseil supérieur s'appellera ici le comité national; celui-ci traitera de ce qui touche au bien commun des trois œuvres et ne publiera, pour elles trois, qu'une seule *revue nationale*. Cette revue sera soumise à la censure de la Sacrée Congrégation de la Propagande.

Le Saint-Père insiste ensuite sur l'obligation incombant à la Sacrée Congrégation de la Propagande de s'occuper tout particulièrement des trois œuvres missionnaires pontificales et de veiller diligemment à leur progrès. Il termine en rappelant son grand désir de voir prospérer ces puissants moyens d'étendre le royaume du Christ par toute la terre.

Motu proprio sur l'organisation de l'Œuvre pontificale de « Saint Pierre Apôtre » (24 juin 1929. — *A. A. S.*, XXI, 1929, p. 345 s.).

Dans un second *Motu proprio*, le pape fixe les statuts définitifs de l'*Œuvre pontificale de Saint Pierre Apôtre*, pour la formation du clergé indigène. Cette œuvre doit son origine, tout comme l'*œuvre de la Propagation de la Foi* et celle de la *Sainte Enfance*, à des catholiques français. Son siège principal sera désormais au palais de la Sacrée Congrégation de la Propagande, à l'autorité de laquelle elle sera entièrement soumise; elle aura pour président le secrétaire général de cette Congrégation. Son conseil général sera établi à Rome et se réunira chaque mois pour faire la distribution des offrandes envoyées par les conseils nationaux. Une assemblée générale réunira chaque année les directeurs nationaux. Ceux-ci ne pourront agir que d'accord avec le conseil général, même en ce qui concerne l'administration des aumônes : argent, pensions des séminaristes, bourses fondées, etc.

S. CONGRÉGATION DU SAINT-OFFICE

Condamnation du livre d'Ernest Michel : « Politik aus dem Glauben ».

Par décret du 11 novembre 1929 (*A. A. S.*, XXI, 1929, p. 670), a été mis au catalogue de l'Index :

ERNST MICHEL, *Politik aus dem Glauben*. Eugen Diederichs Verlag in Jena, 1926.

S. CONGRÉGATION POUR L'ÉGLISE ORIENTALE

Décret sur le Séminaire de Sainte-Anne de Jérusalem pour les Melchites (15 mai 1929. — *A. A. S.*, XXI, 1929, p. 670 s.).

Le séminaire de Sainte-Anne, établi à Jérusalem en 1882 pour la formation des prêtres Melchites, a rendu déjà de nombreux et insignes services au patriarcat et à l'Église melchite. Des difficultés et doutes s'étant élevés au sujet de l'application de l'article VI du décret d'érection du séminaire, le Saint-Père a fait étudier soigneusement la question et, par le présent décret de la S. Congrégation pour l'Église orientale, fixe les attributions respectives et les règles pratiques à observer.

Ce décret, contenant 20 articles, confirme ou établit tout ce qui concerne : la juridiction sur le séminaire, la direction du séminaire, les rapports entre le séminaire et les évêques melchites, l'admission des élèves et leur ordination sacerdotale, les dons faits à l'église Sainte-Anne ou au séminaire, etc.

Bibliographie

THÉOLOGIE DOGMATIQUE ET APOLOGÉTIQUE

J. Mausbach. **Dasein und Wesen Gottes.** II Band : Der teleologische Gottesbeweis. Münster in Westfalen, Aschendorff, 1929, (16×22 cm.), XII-292 p. Prix : 4,60 Mk.

Cette œuvre qui traite de la preuve de Dieu par la finalité des choses est en réalité la deuxième partie d'un grand travail apologétique ayant pour objet l'existence et l'essence de Dieu. Elle devait être précédée, dès 1927, d'un premier volume qui exposait l'argument cosmologique ; ce volume était achevé et l'auteur composait celui qui paraît effectivement le premier, lorsqu'il s'aperçut que des travaux récents traitant de l'argument cosmologique rendaient nécessaire une mise au point de sa conception définitive de cet argument. On nous promet que cette mise au point paraîtra dans quelques mois. Elle sera suivie du troisième volume qui contiendra l'argument moral et l'argument idéologique. L'œuvre vise les esprits cultivés des milieux professionnels les plus divers.

Solidité, clarté de l'exposition, information scientifique à la fois variée et abondante, telles sont quelques-unes des meilleures qualités de ce volume. Au cours de la lecture, on retrouve plus d'une fois avec un réel plaisir, dans l'auteur de « Wesen und Dasein Gottes » le connaisseur et l'admirateur éclairé de saint Augustin qu'est Monseigneur Mausbach. Aussi y a-t-il mille chances pour que le volume consacré aux preuves éthique et idéologique soit le plus personnel, sinon le plus intéressant des trois. F. Jansen, s. i.

B. Bartmann. **Lehrbuch der Dogmatik.** I Band. Gott Einer und Dreifaltiger, Schöpfer, Erlöser. Herders Theologische Bibliothek. 7e édit. corrigée. Fribourg e. B., Herder, 1928, (16×24 cm.), VII-448 p. Prix : 13 Mk.

La *N. R. Th.* a rendu compte, en son temps (t. 51, 1924, p. 505) du beau traité du Dr B. « richesse exceptionnelle du contenu, répartition logique des matières... bibliographie copieuse, à jour et n'ayant rien d'exclusif, actualité voulue du renseignement doctrinal, clarté, telles sont les maîtresses qualités » de ce manuel « présentant sous une forme condensée toute la substance du dogme catholique ». On avait aussi relevé l'innovation féconde de l'auteur insistant, à maints endroits, sur la valeur de vie des dogmes étudiés. La nouvelle édition n'a rien perdu de ses anciennes qualités : au contraire, elles sont plutôt renforcées. Aussi est-ce à bon droit que la nouvelle édition s'intitule « améliorée » (*verbesserte Auflage*). Pour retravailler son œuvre, l'auteur a utilisé les nombreuses monographies parues depuis l'édition précédente. S'inspirant des encycliques de Pie XI, il a approfondi

sa mariologie, et a heureusement corrigé sa sévérité pour le titre de « corédemptrice ». Les pages écrites à ce sujet, avec autant de sincérité que de prudence, ainsi que celles consacrées au titre de « médiatrice » méritent d'être méditées. Le mouvement en faveur de la réunion des Églises fournit à l'auteur l'occasion, d'une part de mieux mettre en lumière les accords doctrinaux qui existent entre les églises orientales et l'Église latine, et d'autre part de préciser, à la suite de l'encyclique de Pie XI, les principes catholiques qui doivent dominer toute la question.

Il serait trop long d'énumérer toutes les autres améliorations apportées à la présente édition. Ce que nous avons dit suffira, nous l'espérons, à montrer la valeur et l'intérêt de ce manuel. E. Hocedez, s. i.

Ottaviano Carmelo. **Metafisica del Concreto.** Collezione filosofica, 9. Rome, Signorelli, 1929, (14×19 cm.), 312 p. Prix : 16 L.

Œuvre neuve, étrange, originale, fruit d'une pensée pénétrante. Est-elle aussi sûre que pénétrante? Je ne puis que reconnaître l'irréprochable orthodoxie des assertions *formelles* de l'auteur; son loyalisme catholique a visière ouverte. Pour comprendre cette « Métaphysique du concret » qui veut être, ne l'oublions pas, un essai d'apologétique catholique, le lecteur fera bien de se rappeler que l'homme *historique* ne se conçoit pas sans son rapport à la grâce et la fin surnaturelle. Dès lors, il s'étonnera moins, — car c'est de l'étonnement que causera ce livre, — de voir nos dogmes et nos mystères présentés comme l'aboutissement d'une métaphysique. Manifestement, la foi guide l'auteur qui, à l'avance, sait à quel port sa métaphysique le conduira. Cette observation faite, il serait injuste de ne pas rendre hommage à la haute originalité et au sérieux profond de l'effort fait ici pour rejoindre et interpréter le réel, *tout* le réel.

Soulignons la conception dynamique de l'être; celui-ci n'est pas statique; il *se fait*; le moi « inconnaissable » *se fait lui-même*, devient moi-système à travers et par les autres « moi »; l'individu singulier est un préjugé; ce qui existe, c'est le système des individus; ma pensée pensante et les sujets multiples sont une seule fonction, ont l'unité d'une seule et même coexistence : fraternité métaphysique des individus du réel et condition douloureuse d'êtres qui ne sont pas eux-mêmes, mais doivent se faire eux-mêmes et ne le peuvent... C'est le caractère *tragique* du réel. Dans l'individu, l'universel du reste n'est réalisé qu'incomplètement, partiellement; pour qu'il devienne lui-même, ce qui est nécessaire, la série indéfinie des individus séparés de lui par l'espace et le temps doit se clore; or, de cette opération, il serait absurde de charger l'individu dans la série. Donc le Transcendant est requis... et c'est l'Incarnation, le Christ, la grâce... L'être n'est vraiment lui que s'il est surnaturalisé, du dehors bien entendu, mais enfin il n'est que pour se surnaturaliser. C'est là, *aux yeux de l'auteur*, le mystère de l'être. Il ne s'étonnera pas que sa manière de voir n'entraîne pas l'adhésion de tous.

On regrette vraiment de ne pouvoir suivre dans toutes ses sinuosités le mouvement d'une pensée aussi souple que neuve. Blondel, s'il a pu inspirer l'auteur, est

ici dépassé. Voici comment l'auteur formule ce qu'il nomme l'*impératif catégorique*, positif et déterminé, de sa morale qui est identiquement une logique, « car faire le bien, c'est faire le vrai » : « Fais tout ce qui d'une façon ou d'une autre concourt à la réalisation en nous (àl farsi in noi) de l'être et de la grâce, au progrès constant de l'humanité dans l'amour, dans la science, dans le travail, dans la religion du Christ *et de Rome*, religion de la grâce comme réalité » et non comme pur symbole.

Parmi les pages les plus vigoureuses, signalons celles que l'auteur consacre à la réfution de l'Idéalisme (Fichte, Hegel, Gentile). François Jansen, s. i.

J. de Guibert, s. i. **De Christi Ecclesia. Breve schema in auditorum usum.** Nouvelle édition. Rome, Pontif. Univers. Grég., 1928, (14×22 cm.), 350 p. Prix : 18 lires.

Breve schema in auditorum usum. Ce qui veut dire que toutes les questions ne sont pas traitées, ou n'y sont pas traitées avec toute l'ampleur possible. Cependant à chaque pas on s'aperçoit que l'auteur en sait plus qu'il ne laisse paraître, et on est agréablement surpris de trouver un mot, ne fût-ce qu'une indication, une information, sur les questions subsidiaires mais actuelles. Aussi parmi les traités de l'Église parus ces dernières années, on pourrait caractériser celui-ci comme le *manuel* (breve schema) le plus pratique, comme le plus moderne. Une première partie est consacrée au problème apologétique de l'institution de l'Église par le Christ, et aux notes distinctives de la véritable Église. La seconde partie est franchement dogmatique, et comprend les enseignements de l'Église elle-même sur sa constitution, sa hiérarchie, son triple pouvoir, les sujets et l'objet de ces pouvoirs.

La manière de l'auteur a le grand avantage d'être brève, claire et suggestive ; ses jugements sont nuancés, sobres et solides, et, s'ils ne reflètent pas encore partout le dernier stade de la critique historique et exégétique, ils révèlent un esprit averti et prudent. Bref, nous n'en doutons pas, le livre du P. de Guibert sera un de ceux que l'on aime d'avoir à sa portée. V. Cremers, s. i.

Ad. d'Alès. **De Sanctissima Eucharistia.** Paris, Beauchesne, 1929, (14×22 cm.), 176 p.

Mêmes principes et même méthode que pour les précédents traités (voir la Revue, t. liv et lv, 1927 et 1928, p. 384 et 776), disons aussi mêmes qualités et mêmes mérites. Les origines ou l'institution à la veille de la passion, la présence réelle, la transsubstantiation, le sacrifice, sa notion métaphysique, son essence physique, le sacrement, son ministre, son sujet, sa nécessité, telles sont les grandes divisions et en même temps les grandes thèses du livre. Pas n'est besoin d'ajouter que chacune d'elles accuse une fois de plus la haute compétence et les vastes connaissances du savant théologien. Quelques remarques de détail pour une prochaine édition : on ne trouve rien sur les théories toutes récentes de Wetter, en un sens moins radicales que d'autres (p. 7, 8, 11, etc.) ; les divergences entre M. Lepin et le P. de la Taille (p. 120) ne sont-elles pas un peu atténuées? A propos de l'épi-

clèse (p. 127-129), on pourrait ajouter les travaux d'Edmond Bishop, et p. IX, la précieuse lettre d'Ernulphe de Rochester, omise malheureusement dans Migne. L'analyse philologique du vocabulaire d'Abercius (p. 46) par Dölger (*Der heilige Fisch*) achève d'en établir l'origine chrétienne. J. DE GHELLINCK, S. I.

AL. JANSSENS, C. I. C. M. **De Heilige Eucharistie.** I. De Hoofdlijnen der Eucharistische Theologie. Leerboeken der Dogmatica en der Apologetica. Brussel, N. V. Standaard-Boekhandel, 1929, (17×23 cm.), XVI-244 p. Prix : 24 frs.

L'Eucharistie envisagée comme sacrement d'abord, comme sacrifice ensuite, tel est en deux mots le résumé de ce bel ouvrage. L'auteur s'étend à juste titre sur les questions et les problèmes théologiques soulevés par la notion si complexe et si actuelle du sacrifice eucharistique. A la lumière de la tradition patristique et du magistère de l'Église, il en établit l'essence, la réalité, il en détermine l'offrant et l'offrande et les effets; enfin il consacre une petite étude à la communion et à la transsubstantiation. Chemin faisant, il analyse et critique les théories anciennes et modernes de Lugo, de Bellarmin, de Rivière, de Pelvert, et du P. de la Taille.

Tout en se rattachant étroitement à la grande tradition théologique, notamment de saint Thomas et de saint Augustin, cet ouvrage très substantiel, fort suggestif, plein de perspective, limpide et d'un beau style, révèle une pensée personnelle, mûrie et sûre d'elle-même. V. CREMERS, S. I.

M. NEESER. **Du Protestantisme au Catholicisme, du Catholicisme au Protestantisme.** Essai de psychologie des conversions confessionnelles. Neuchatel, Attinger, 1926.

Ce livre est écrit par un théologien protestant; en le résumant et en le discutant, nous croyons rendre service aux apologistes catholiques.

M. Neeser étudie parallèlement des types de « conversions ». Il distingue les conversions proprement confessionnelles, c'est-à-dire, résultant de la confrontation des principes des deux confessions, de celles qui sont de simples retours à Dieu, et qu'on devrait donc appeler conversions morales, ou conversions tout court. A celles-ci se rattachent celles du peintre Devéria, élevé dans le catholicisme, mais qui, après avoir perdu toute pratique et même toute vraie connaissance du catholicisme, se fit protestant; inversement Adolphe Retté, né protestant, ne connut jamais ou du moins vécut en dehors du protestantisme, et c'est de l'anarchisme et du libertinage qu'il revint à Dieu ; aussi son ouvrage autobiographique s'appelle-t-il justement : « *Du Diable à Dieu* ».

Les conversions proprement confessionnelles se distinguent les unes des autres d'après la prédominance de telle ou telle tendance, qui selon M. Neeser eut l'influence décisive. Encore faut-il distinguer entre tendances accessoirement protestantes ou catholiques, et celles qui le sont principalement, essentiellement.

Parmi les premières comptent les préoccupations d'ordre politique ou social, de liberté et de progrès, qui amenèrent un Émile de Laveleye, de catholique sérieux

et intellectuel qu'il était, au libéralisme, et de là au protestantisme, et, en sens inverse, la recherche de l'ordre et de l'autorité paraissant nécessaires, qui entraînèrent le passage au catholicisme de Charles-Louis de Haller; de même les tendances esthétiques et sentimentales firent des catholiques de Théodore de la Rive et de Mgr Hugh-Benson, tandis que les expériences d'Henri Tricot et du Père Chiniquy, etc., en firent des protestants.

Nous approchons ainsi des cas de conversions tout à fait confessionnelles, c'est-à-dire inspirées par les principes spécifiques des deux confessions. C'est d'un côté miss Baker qui a écrit le beau livre *Vers la maison de lumière*, de l'autre mademoiselle de Gardonne, passant au protestantisme par suite de la constatation que l'autorité hiérarchique catholique n'est nullement indispensable pour une vie chrétienne sérieuse, et perdant sa « foi catholique », en dépit de tous ses efforts, de ses consultations, et de pèlerinages à la Vierge. C'est ici, du point de vue intellectuel, le point central de tout l'ouvrage; car après avoir développé, avec éloges, les raisonnements de miss Baker au sujet de la nécessité d'une autorité infaillible, M. Neeser étudie avec une complaisance marquée les luttes de mademoiselle de Gardonne, et la victoire fatale, inéluctable chez elle, de l'impression causée par le fait patent de ces familles protestantes, sérieusement chrétiennes.

Spécifiques encore du catholicisme, ces désirs impérieux de présence corporelle de la divinité, et, pour le protestantisme, cette conviction, cette foi en la « présence spirituelle »; là-bas, ce besoin des œuvres, ici ce sentiment du devoir et de la conscience ne pouvant point s'appuyer sur les œuvres, mais uniquement sur la grâce de Dieu.

Le livre s'achève par l'esquisse d'un parallèle à larges traits, où sont analysées au point de vue des exigences intellectuelles, du sentiment de la paix, et de la puissance de vie, les deux confessions.

M. Neeser se défend au début de son ouvrage d'avoir voulu faire œuvre d'apologétique protestante ou de polémique; défaut qu'il reproche à la plupart des autobiographies et des études sur la matière, dans les deux sens, et qu'il est heureux de ne voir guère déparer les ouvrages des PP. Huby et Mainage. Nous rendons à M. Neeser cette justice qu'il cite largement, et commente avec sympathie de bien beaux passages des convertis au catholicisme. Mais nous manquerions à la vérité si nous ne signalions pas combien se trahissent, malgré lui, mais partout, les incompréhensions et les illusions protestantes.

Les incompréhensions sont évidentes dès les premières pages, lorsqu'en tâchant de pénétrer les dispositions profondes des convertis catholiques, l'auteur estime qu'ils se donnent à l'Église, plutôt qu'à Dieu, identifiant sans doute l'action divine et celle de l'Église, mais quand même *interposant* celle-ci; elles sont flagrantes, quand il analyse les considérants de *de Haller* et de *de la Rive*, autrement profonds que ne l'eussent été des raisons d'ordre social ou esthétique, comme le furent celles d'Émile de Laveleye; enfin l'incompréhension apparaît confondant toutes choses lorsque M. Neeser croit que le catholicisme se fonde, ainsi qu'il le fait caractériser par la « théologienne de la conversion » et la

philosophe miss Baker, sur le *postulat* de l'Absolu à garder immuable dans la lettre comme dans l'esprit; alors qu'en réalité, au lieu d'un postulat, ce n'est là qu'une raison théologique venant après le fait, à la fois humain et divin, historique et actuel, de l'œuvre fondée par Jésus, se perpétuant après lui, marquée toujours des signes divins. L'incompréhension devient aberration au sujet de la nécessité des œuvres et de la présence réelle eucharistique. M. Neeser n'approuve-t-il pas les sentimentales effusions du « pasteur Corneloup » qui vient déclarer que la conception catholique du Christ et de la nécessité des œuvres revient à celle-ci : un homme jetterait du haut d'un navire une planche au malheureux en train de se noyer, en lui criant : « Maintenant, mon ami, tire-toi d'affaire comme tu pourras ! tâche de te sauver; tu as une planche;... le port n'est qu'à mille lieues ! » Et le pasteur continue : « Ah! j'aurais cru qu'un homme généreux allait sauter à la mer et ramener à lui-même le naufragé qui n'aurait qu'à ne pas repousser son sauveur, à accepter son secours, à s'appuyer sur lui avec confiance. » Mais « ce qu'aurait cru » ce pasteur, qu'est-ce autre chose que la doctrine même du catholicisme, car enfin, ne pas repousser le Sauveur, c'est bien renoncer décidément au mal, et unir son effort personnel à la grâce rédemptrice !

Bref, les méprises sont continuelles, et elles vont s'aggravant au fur et à mesure que l'auteur pénètre au cœur de son sujet.

Les illusions sont fortes : comment un homme intelligent comme Neeser n'a-t-il pas mieux aperçu que ses convertis du catholicisme au protestantisme, tels qu'il les présente, sont tous plus ou moins exaltés, déséquilibrés, et que Mademoiselle de Gardonne elle-même se montre, dans ses raisonnements contre la nécessité de l'Infaillibilité, une pauvre logicienne, une femme, raisonnant avec le simplisme de son sexe, et, en toutes ses crises, une femme encore, incapable de synthèse. Lorsqu'elle se fixe dans l'idée que la doctrine catholique est démentie par le fait qu'il y a des protestants sincèrement pieux; qu'une Anaïs Martin avait, à côté d'un grand et profond sentiment du devoir, une prédisposition à se laisser troubler par tout ce qui était œuvre d'ascèse, prédisposition pour le moins singulière chez une toute jeune fille qu'on nous présente comme fervente... et nous voulons bien le croire...

Comme l'incompréhension, l'illusion devient totale, lorsque M. Neeser s'efforce de caractériser le tempérament catholique et le tempérament protestant : celui-là cherchant le repos, celui-ci, cherchant la lutte; lorsqu'il croit que le protestant est davantage lié à Dieu immédiatement; lorsqu'il appelle du nom de conscience ce qui n'est que sentiment et hypnotisation de l'esprit, capté par une difficulté de comprendre, car l'illusion suprême et centrale du protestant convaincu qu'est M. Neeser, c'est de croire que le catholicisme se fonde sur autre chose que le devoir d'adhérer à Dieu avec la plénitude de lumière et d'effort actif que Dieu veut.

Enfin, dans le dernier chapitre, intitulé « Vers un au delà des barrières confessionnelles », s'avère l'oubli pratique des hommages que le psychologue sincère a dû rendre aux vertus qu'inspire la foi spécifiquement catholique.

Concluons. Le livre de M. Neeser est réconfortant pour nous, catholiques, et suggestif. Il nous montre à quel point un psychologue aussi fin, après avoir lu et étudié, avec sympathie croit-il, les autobiographies et les apologies d'illustres convertis au catholicisme, est encore loin de comprendre la synthèse intellectuelle et morale, la richesse et la sûreté de vie que comporte la foi catholique.

Maur. Claeys-Bouuaert, s. i.

L. Lacombe, s. i. **Rao-Sahib Mahadeva Aiyer ou le Brahme converti.** Traduit par le P. Garnier, s. i. Paris, Desclée-De Brouwer, 1929, (15×21 cm.), 168 p. Prix : 7 frs.

La traduction du P. Garnier sera fort bien accueillie de tous ceux qu'intéressent les problèmes d'évangélisation. La vie de Mahadeva Aiyer n'est pas tant une simple biographie qu'une page glorieuse de l'histoire contemporaine du christianisme dans le sud de l'Inde.

Brahme très attaché aux croyances de ses aïeux, le héros — et c'en est un — se convertit malgré des difficultés insoupçonnées des Occidentaux. Sa caste, sa famille, ses amis l'ont rejeté comme un criminel. Le lecteur admirera quels progrès avait fait dans la vie spirituelle ce brahme, qui, encore catéchumène avait demandé de ne pas passer chez des gens d'une caste inférieure; vers la fin de sa vie le grand converti recherchait de plein gré la compagnie des plus pauvres et se mêlait aux « intouchables ».

N. Kujur, s. i.

Eug. Duplessy. **Histoire d'un Défi aux adversaires de Lourdes sur la guérison de Pierre De Rudder.** Paris, Téqui, 1929, (12×19 cm.), x-154 p. Prix : 5 frs.

En 1911, M. Chide, professeur au Lycée de Gap, prétendit dans une conférence que le miracle est impossible et qu'il n'y a pas de miracles à Lourdes. L'auteur de ce livre, le vaillant directeur de la « Réponse », lui donna la réplique et fut amené par les circonstances à présenter à son adversaire un défi sous forme de pari portant 1°) sur l'existence certaine d'un fait miraculeux, 2°) sur l'impossibilité de lui donner une explication naturelle. M. Chide accepta d'abord le pari, puis biaisa, enfin se déroba, estimant sans doute que des positions trop bien délimitées lui laissaient peu de chance. Le pari ne fut donc jamais discuté à fond; on ne trouvera donc ici que l'histoire de quelques passes d'armes préliminaires. — Excellent exemple de la méthode à suivre dans les rencontres de ce genre, où il n'est d'ailleurs conseillé à personne de s'engager sans nécessité.

P. Henrard, s. i.

ASCÉTISME

Y. E. Masson, o. p. **Vie chrétienne et vie spirituelle.** Biblioth. Cath. des Scienc. Rel. Paris. Bloud et Gay, 1929, (12×19 cm.), 240 p. Prix : 12 frs.

L'auteur présente son ouvrage comme une simple et courte introduction à la théologie ascétique et mystique. Il a groupé un certain nombre de questions dont la connaissance préalable s'impose à ceux qui veulent aborder avec fruit l'étude de la théologie ascétique et mystique. Il l'a fait avec clarté et concision, exposant successivement : la vie chrétienne, la vie spirituelle, sa nature, sa perfection, son développement, ses artisans et ses auxiliaires. Le chapitre sur Marie, mère de grâce et médiatrice universelle, retiendra l'attention des lecteurs par l'intérêt qu'il présente. Excellent ouvrage, que les prédicateurs et conférenciers religieux, consulteront avec profit.

N. Pickery, s. i.

F. Mugnier. **Le sacerdoce.** Coll. « *Les Sacrements* ». Paris, Flammarion, 1929, (18×12 cm.), 188 p. Prix : 10 frs.

La maison Flammarion publie en ce moment une collection de vulgarisation sur la théologie et l'apologétique des sacrements. Après « Le baptême et la confirmation » du P. Plus, « La confession » de l'abbé Viollet, voici « Le sacerdoce » par l'abbé Francis Mugnier, supérieur du séminaire d'Annecy. Sans craindre l'objection des emprunts, l'auteur montre le prêtre comme un personnage indispensable dans toute religion, mais il fait voir tout de suite comment le continuateur de l'œuvre du Christ et l'héritier de sa puissance l'emporte infiniment sur tous les sacrificateurs des religions païennes. Aussi la prière, la sainteté, le zèle désintéressé du salut des âmes, une solide formation intellectuelle et morale ne pourront faire défaut au prêtre catholique chargé de manifester à travers les âges l'éternel sacerdoce du Christ.

Destiné aux laïcs, ce livre est de nature à dissiper bien des erreurs sur la conception et les conditions de la vocation, les études ecclésiastiques, le célibat et parfois les scandales des prêtres, l'infaillibilité de l'Église enseignante, l'éloquence sacrée, etc. Il leur donnera aussi une très haute et très juste idée de notre sacerdoce.

M. Fraikin, s. i.

Mgr Gouraud, évêque de Vannes. **La Montée du sacerdoce.** Paris, Lethielleux, 1928, (10×15 cm.), 366 p. Prix : 12 frs.

Bien des séminaristes ont souhaité un opuscule de ce genre, rédigé expressément pour eux, un manuel qui les accompagne aux diverses étapes de leur formation et les éclaire d'une manière pratique et appropriée sur l'idéal de la vie sacerdotale. L'ouvrage est à recommander sans réserve dès le petit séminaire.

M. Ledrus, s. i.

LES GÉRANTS : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium*